Jukka
Hankamäki
Teokset, osa 3

George Herbert Mead
ja symbolinen interaktionismi

*Tutkimus minuuden, merkitysten ja
yhteiskunnan rakentumisesta*

jsh

Hankamäki
Éditions



JUKKA HANKAMÄKI

GEORGE HERBERT MEAD JA SYMBOLINEN INTERAKTIONISMI

TUTKIMUS

MINUUDEN, MERKITYSTEN

JA YHTEISKUNNAN

RAKENTUMISESTA



TEOKSET

OSA 3



Author and publisher

Jukka Hankamäki

Ph.D., D.Soc.Sc.

Helsinki, Finland

ISBN 978-952-65113-2-0

ISSN 2954-0992



SISÄLLYSLUETTELO

JOHDANTO

Tämä tutkimus minuuden alkuperästä ja olemuksesta ei pyri täydellisyyteen – toisin kuin suuri osa siitä kirjallisuudesta, joka on keskittynyt perustelemaan minuuden, sielun tai subjektin asemaa filosofisissa järjestelmissä. Eräät filosofiset katsantokannat pitävät minuuden olemassaoloa kaiken inhimillisyyden ja humaanin ajattelun ehtona. Toiset taas ovat päätyneet todistelemaan, että sen enempää minuutta, sielua kuin subjektiakaan ei tarvitse edellyttää ja että myös niitä vastaavat käsitteet ovat turhia.

Esimerkin ensin mainituista tarjoavat Platonin (427–347 eaa.) ja Aristoteleen (384–322 eaa.) filosofiat, joissa sielun ja mielen käsitteet olivat keskeisiä. Ihmisellä on heidän mukaansa eräänlainen pysyvä ja olemassa oleva minuus, joka toimii havaintojen kokijana tai ”kantajana”. Platonin ajattelussa sitä edusti sielu[1] ja Aristoteleen filosofiassa sielun järkevä osa, mieli. Mielellä ajateltiin olevan asema muuttumattomana perustana ja ominaisuuksien kantajana, josta käytettiin kreikankielistä nimitystä ”*hypokeimenon*” ja latinankielistä nimitystä ”*subiectum*”.[2] Myös Immanuel Kant (1724–1804) katsoi, että ihmisellä pitää olla minuus, joka on ole-

[1] Platonin dialogissa ”Faidon” (70c–84b) esitetyt todistukset sielusta ja sen olemassaolon jatkumisesta ajallisuuden yli ovat filosofian historian klassista ainesta, joka on antanut mallin myös myöhemmille sielun olemassaolon todistuksille. Oppinsa sielun kolmijaosta Platon esitti ”Valtio”-dialoginsa IV kirjassa. Sielun jakautuminen päässä sijaitsevaan järkisieluun (*logistikon*), sydämessä sijaitsevaan intosieluun (*thymoeidēs*) ja vatsassa sijaitsevaan halusieluun (*epithymētikon*) vastaa myös yhteiskunnan jakautumista filosofi-hallitsijoiden, vartijoiden ja työläisorjien luokkiin. Vain järkisielu on Platonin mukaan kuolematon, ja se on usein ristiriidassa ruumiiseen sidottujen sielun osien kanssa, niin kuin Platon kuvaa ”Faidros”-dialogin valjakkovertauksessa (245c–257a).

Sielun alkuperää pohditaan Platonin dialogissa ”Timaios”, jonka mukaan sielu on olemassa ennen yhdistymistään ruumiiseen. Juuri tämä tekee mahdolliseksi ”mieleenpalauttamiseen” (*anamnēsis*) perustuvan tietoteorian. Huomionarvoista Platonin sieluopissa on jako kolmeen osaan. Kolmijaolle voi löytää vastineita nykyaikaisistakin psyyken rakentumisen esityksistä, esimerkiksi Freudilta ja Meadilta.

[2] Myös Aristoteleen käsitys sielusta (*psykhē*) on kolmiosainen. Hänen mukaansa sielu on jokaisen elävän olennon aineeton muoto, eikä sielua ja ruumista voida erottaa toisistaan. Aristoteleen teoksen ”Sielusta” (412a12–22) mukaan ”sielu on substanssi elämään kykenevän ja elimillä varustetun luonnollisen kappaleen muotona ja ensimmäisenä aktuaalisuutena”. Ks. Juha Sihvolan selityksiä edellä mainitun teoksen sivulla 189. Sen sijaan mieli tai ”järkisielu” (*nous*) on ominainen vain ihmisille. Ymmärtämisen, suunnittelemisen ja harkinnan mahdollistavana sielun osana juuri se tekee ihmisestä ihmisen. Järkisielulla on substraatin eli muuttumattoman perustan asema. Substraatti, eli kreikaksi *hypokeimenon*, on ominaisuuksien kantaja, jolle voidaan predikoida jotakin mutta jota itseään ei voida predikoida mistään muusta. Siten siinä on kyse olennon olemuksen ytimestä.

massa apriorisesti eli kokemuksia edeltävästi ja jolle todellisuutta koskeva tieto voi rakentua. Hän käytti siitä nimitystä ”transsendentaalinen ego”.[3] Minuus pitää tämän mukaan olettaa kaiken aistimisen ja kokemisen subjektiksi. Ilman sitä yksilöllä ei olisi suhdetta ulkopuoliseen todellisuuteen, toisiin ihmisiin ja maailmaan. Kartesiolaisittain sanottuna ihmisen todellisuussuhteessa pitää olla joku, joka epäilee ja ajattelee, jotta suhde todellisuuteen voisi ylipäänsä toteutua. Transsendentaalisen egon oletus oli vahva myös Edmund Husserlin (1859–1938) fenomenologiassa.[4]

Yksilön ja yhteiskunnan suhteet ovat filosofisesti ongelmallisia. Yksilön ja yhteiskunnan käsitteet tavallaan tuottavat toinen toisensa. Modernin ajan jälkeinen tietoteoreettisesti painottunut filosofia onkin keskittynyt pohtimaan minuuden ja ulkopuolisen maailman sekä yksilön ja yhteiskunnan suhteita. Yksilöllisyys on nähty minuuden ominaisuutena ja yhteisöllisyys maailmaan tai todellisuuteen liittyvänä asiana. Lähtökohdaksi on asetettu kysymys, mitä maailmasta voidaan *tietää* ja millaisin ehdoin. Ihmisen suhde todellisuuteen on tietoteorioitu: se on nähty tietä-

---

[3] Immanuel Kantin filosofiassa transsendentaalisella egolla tarkoitetaan itseä, joka yhdistää aistihavainnot ymmärryksen kategorioihin. Se on samalla itsestä *tietoisuuden* edellytys, jota ilman mikään tietäminen ei ole mahdollista. Transsendentaalisesta egosta sinänsä ei voida kuitenkaan tietää mitään, sillä se on tietämisen ehto voimatta olla tietämisen kohde.

Kantin mukaan ihminen voi olla tietoinen siitä, että on olemassa minä, subjekti tai itse, joka seuraa kaikkia hänen kokemuksiaan tai tietoisuuttaan. Koska se voidaan kokea vain ajassa, joka puolestaan on subjektiivinen havaitsemisen muoto, ihminen ei voi saavuttaa tietoa siitä, millainen minuus on itsessään, ajan ulkopuolella. Siten emme voi koskaan todella tuntea itseämme, sillä saatamme olla havainnon tai aistikyvyn muodoista riippuvaisia, niiden ulkopuolella tai niitä edeltävästi.

Havainnosta, johon liittyy tietoisuus havaitsemisesta, sanotaan filosofiassa apperseptioksi (latinan sanoista *ad* ja *percipere*, suom. ’havaita’). Kant erotti ”käsitteelliseksi havaitsemiseksi” luonnehditussa tapahtumassa empiirisen apperseption ja transsendentaalisen apperseption, joista ensin mainittu on minän tietoisuutta omista muuttuvista tiloistaan, eli eräänlainen ”sisäinen aisti”. Toinen taas on kokemuksesta puhdas ja muuttumaton tietoisuus, joka on välttämätön edellytys kokemiselle itselleen ja perusta kokemuksen ykseydelle. Apperseption ykseydellä Kant tarkoitti sitä, että jokainen mielle ymmärretään väistämättä jonkin tietyn subjektin mielteeksi. Tällä tavoin jokaiseen havaintoon sisältyy tietoisuus, että se on jonkin minän havainto. Ks. Kantin tietoteorian major opusta *Kritik der reinen Vernunft* (1. p. 1781, 2. p. 1787), suom. *Puhtaan järjen kritiikki* (2012).

[4] Edmund Husserlille transsendentaalinen ego on puhdas tietoisuus, jonka tehtävänä ei ole vain havaintojen liittäminen toisiinsa, kuten Kantin filosofiassa, vaan myös niiden osoittaminen kuuluviksi tietylle minuudelle tai persoonalle. Transsendentaalinen ego muodosti Husserlin fenomenologiassa lähtökohdan kaikkien havaintojen konstituoimiselle, ja myöhäisfilosofiassaan hän muotoilikin erityisen absoluuttisen fenomenologian, joka tutkii vain transsendentaalisen egon muotoja. Husserl käsitteli aihetta Sorbonnen yliopistossa vuonna 1929 pitämissään luennoissa *Méditations cartésiennes* (”Kartesiolaisia meditaatioita”), jotka julkaistiin Eugen Finkin avulla laajennettuina ja Emmanuel Levinasin sekä Gabrielle Pfeifferin toimittamina vuonna 1931. Ks. Husserlin koottujen teosten, *Husserlianan*, I osaa ”Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge”, toim. Stephan Strasser (1950).

misen ongelmana. Tuloksena on ollut esimerkiksi materialismin ja idealismin välisiä kiistoja, joilla puolestaan on ollut pitkälle ulottuvia poliittisia seurauksia.

Postmodernina aikana tieto-opillisesta kiistelystä haluttiin irtautua koettamalla kiertää kartesiolaisuuden ja rationalismin aikakautta leimannut individualistinen lähtökohta. Postmodernistit, marxilaiset ja heidän aatteelliset perillisensä, kuten sosiaaliset konstruktionistit ja jälkistrukturalistit, pyrkivät jäljittämään minuuden käsitteen alkuperää ideologiakriittisin keinoin. He pohtivat, millainen filosofinen luomus minän käsite oikeastaan on ja kuinka se on tullut tuotetuksi. Symboliset interaktionistit kuuluivat myös kyseiseen ryhmään. He ja heidän seuraajansa halusivat tutkia filosofiaa metafilosofisesti: koettamalla asettua filosofisen toimeliaisuuden ulkopuolelle ja kiipeämällä klassikoiden harteille nähdäkseen pitemmälle kuin jättiläiset itse. Kyseisen kunnianhimon kautta ei kuitenkaan luotu paljoakaan uutta. Kysymys ”mitä on filosofia?” on liittynyt filosofien pohdinnan aiheisiin aina. Sen esittivät niin René Descartes (1596–1650) kuin Kantkin.

Ne filosofit, jotka ovat kritisoineet transsendentaalisen egon oletusta, ovat päätyneet pitämään minuuden, sielun ja subjektin käsitteitä ideologisina luomuksina. He ovat halunneet painottaa minän ja maailman (tai tietoisuuden ja todellisuuden) itsenäisen olemassaolon sijasta niiden välillä vallitsevaa *suhdetta*. Useimmiten he ovat pitäneet ulkoista todellisuutta tieto-opillisesti, historiallisesti ja yksilönkehityksen kannalta ensisijaisena verrattuna havaintoja tekevään minuuteen. Maailman ja minän osapuolten sijasta he ovat halunneet korostaa niiden välillä vallitsevia relaatioita, joita he ovat luonnehtineet esimerkiksi ”prosesseiksi” tai (syy–seuraus-suhteet huomioon ottaen) ”interaktioiksi” eli vuorovaikutussuhteiksi. Tällaista ”genealogiaa” eli minuuden alkuperän jäljittämistä on harjoittanut muiden muassa Michel Foucault (1926–1984). Hän omaksui käsitteen ’*die Genealogie*’ Friedrich Nietzscheltä (1844–1900) yhdistäen sen tutkimuksiinsa siitä, miten *valta* on vaikuttanut moniin historiattomilta näyttäviin asioihin, kuten subjekin, sielun tai minän rakentumiseen.[5] Erään esimerkin siitä, kuinka minän ja maailman suhde voidaan

---

[5] Michel Foucault esseessään ”Nietzsche, généalogie, histoire” (1971), jonka suomennos on julkaistu kokoelmassa *Foucault/Nietzsche* (1998). Ks. myös Friedrich Nietzschen vuonna 1887 ilmestynyttä teosta *Moraalin alkuperästä* (*Zur genealogie der Moral – Eine Streitschrift*).

”Itsen tekniikoista” ja ”itsestä huolehtimisesta” kirjoittanutta Michel Foucault’a kiinnostivat myös zen-filosofiat, eikä hänen jälkistrukturalistisena pidettyä ajatteluaan voida ilmeisesti tyhjentää mihinkään koulukuntaan. Postmodernisteihin Foucault’a liittää hänen pyrkimyksensä järjestellä subjektia koskeva kysymys uudestaan. Se leimasi hänen koko filosofiaansa ulottuen ”tekijän kuolemaa” koskevista pohdinnoista esseessä ”Qu’est-ce qu’un auteur?” (1969) vuosina 1976–1984 ilmestyneisiin seksuaalisuuden historioihin.

nähdä subjektittomana prosessina, tarjosi fenomenologina pidetty Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) ja hänen niin sanottu havainnon kenttäteoriansa.[6]

Vuorovaikutusteorioita luotiin tieteenfilosofian ja metodologian piirissä kuitenkin jo muutamaa vuosikymmentä aiemmin kuin ne tulivat muotiin jälkistrukturalistien ja postmodernistien humanismikritiikeissä sekä sosiaalitieteellisesti painottuneessa fenomenologiassa. Amerikkalaiset symbolisen interaktionismin edustajat pohtivat vuorovaikutuksellisen ajattelun mahdollisuuksia kartesiolaisen ongelman kiertämiseksi ja minuuden sekä maailman välisen kuilun ylittämiseksi jo 1900-luvun alussa. Heidän kiinnostuksensa virisi enemmänkin kokeellisen ihmistutkimuksen ongelmista kuin puhtaasti filosofisista tai teoreettisista järkeilyistä – tosin heidän käsitteelliset välineensä olivat lähtöisin vanhalla mantereella harjoitetun filosofian piiristä. Ajattelutavan ympärille rakentui myöhemmin sosiaalipsykologiaksi sanottu tiede, ja tässä tutkimuksessa tarkastelenkin sitä kehitystä, jonka tuloksena uusi ajattelu muovautui tieteeksi.

Symbolisen interaktionismin perustajana pidetään yhdysvaltalaista pragmatistifilosofia, George Herbert Meadia (1863–1931). Teoriaryhmän nimi on peräisin hänen oppilaanaan toimineelta Herbert Blumerilta. Nykyaikana symbolinen interaktionismi muodostaa kirjavan sikermän erilaisia ihmisen ja yhteiskunnan lähestymistapoja; esimerkiksi Peter L.

---

[6] Maurice Merleau-Ponty loi kenttäteoriansa paljolti kartesiolaisten kahtiajakojen arvostelemiseksi. Aivan kuten Descartes, myös Merleau-Ponty perusti filosofiansa havaitsemisen analysoimiseen, mutta hänen johtopäätöksensä olivat täysin toisenlaisia.

Merleau-Pontyn mielestä Descartes oli oikeassa varmistuessaan omasta ajattelustaan ja olemassaolostaan mutta väärässä päätellessään niistä havaintojen epävarmuuden sekä ruumiin ja sielun eron. Teoksissaan *Phénoménologie de la perception* (1945) ja *Le visible et l'invisible – Suivi de notes de travail* (toim. Claude Lefort, 1964) Merleau-Ponty onnistui kytkemään yhteen sekä Husserlin fenomenologisen metodin perusajatuksia että gestalt- eli hahmopsykologian teesejä. Fenomenologisen käsityksen mukaan havaitseminen on esipredikatiivisten ennakko-oletusten sävyttämää, ja hahmopsykologisen näkemyksen mukaan ihminen havaitsee valmiiksi järjestyneitä hahmoja. Poissulkemalla ennakkokäsityksiä fenomenologisessa reduktiossa (tai erityisessä "sulkeistamisaktissa", *Einklammerung*) sekä rakentamalla havaintojen kohteita myös uudelleen fenomenologisessa konstruktiossa voimme tuottaa perusteluja havaintojen muodostumiselle ja siten luottaa havaintoihimme. Hieman samaan tapaan myös Mead oli päätynyt ajattelemaan pragmatistisessa arkikokemuksen filosofiassaan ja perspektiiviopissaan.

Meadia ja Merleau-Pontya ovat ansiokkaasti käsitelleet Patric L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal teoksessaan *Mead and Merleau-Ponty – Towards a Common Vision* (1991). Teeman kehittelyä ei ole kuitenkaan syytä jättää vain näiden kahden filosofin vertailuun, sillä ajatus maailmasuhteen, kokemuksen ja havainnon ensisijaisuudesta verrattuna puhtaasti intellektuaaliseen tietoon on ollut keskeinen esimerkiksi Martin Heideggerille. Käsitys, että ihminen eksistoi maailmassa olevana, havaitsevana ja kokemuksellisena olentona *ennen* tietosuhteen muodostamista, on ominainen myös omille filosofisille näkemyksilleni. Mikäli maailmasuhdetta ei pidettäisi tietoteoriaa edeltävänä, voitaisiin toistaa väite, jonka Hegel esitti tieto-oppia vastaan: tieto-oppi on yhtä mahdottomassa asemassa kuin se, joka tahtoisi opettaa uimista ennen veteen menemistä.

Bergerin ja Thomas Luckmannin vuonna 1966 julkaisema teos *The Social Construction of Reality* (suom. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, 1994) hyödynsi Meadin ajattelua ja auttoi luomaan symbolisen interaktionismin perusideoiden pohjalle yhteiskuntatieteellistä metodologiaa.[7]

Symbolista interaktionismia erottaa perinteisistä tietoteoreettisista tarkastelutavoista se edellä mainittu piirre, että minuuden ja maailman välisessä tapahtumisessa ei korosteta sen osapuolia vaan osapuolten välillä vallitsevaa kanssakäymistä tai vuorovaikutusta. Juuri sitä sana ”interaktio” merkitsee. Toinen asiaan liittyvä ”inter”-alkuinen sana on ”intersubjektiivisuus”, jolla puolestaan tarkoitetaan ihmisten välistä suhdetta, ’subjektien välisyyttä’. Symbolinen interaktionismi tutkii siis sitä, mitä ihmisten välillä tapahtuu. Tästä lähtökohdasta se pyrkii vastaamaan filosofian klassisiin ongelmiin, jotka koskevat minuuden olemassaoloa ja olemusta. Käsillä olevassa kirjassa tarkoitukseni on pohtia, miten George H. Mead ja hänen teoriansa pystyivät vastaamaan näihin haasteisiin, minkälaisia hänen innoittajiensa tai kritiikkiensä kohteina olleiden klassisten filosofien näkemykset olivat ja kuinka kysymyksiä voitaisiin lähestyä nykyisen tieteenfilosofian ja sosiaalipsykologian näkökulmasta.

Meadin ajattelu kasvoi neljästä aatehistoriallisesta juuresta. Niistä erään muodosti yhdysvaltalainen pragmatismi ja toisen saksalaisperäinen hermeneuttinen historianfilosofia, jota hän opiskeli Wilhelm Diltheyn (1833–1911) luennoilla Berliinin yliopistossa. Kolmannen tarjosi Meadin elinaikana kehittymässä ollut behavioristinen psykologia, johon hän tutustui toimiessaan Wilhelm Wundtin (1832–1920) perustamassa kokeellisen tutkimuksen laboratoriossa Leipzigin yliopistossa. Neljännen vaikutteiden lähteen antoi vasemmistohegeliläinen edistysuskoisuus, joka Meadin ajattelussa yhdistyi amerikkalaiselle pragmatismille ominaiseen konstruktiivisuuteen: haluun rakentaa ja kehittää yhteiskuntaa. Marxilainen ajattelu ei vielä Meadin opiskeluvuosina ottanut juurikaan kantaa tieto-opillisiin kysymyksiin, mutta se vaikutti Meadin motiiveihin poliittisena aatevirtauksena ja täydensi hänen progressiivista perusasennoitumistaan, johon olivat eniten vaikuttaneet amerikkalaisten oma edistysusko ja uudisraivaajahenki.

George H. Meadin ajatuksia ja kirjallista tuotantoa on voitu pitää yhtä hämmentävinä kuin luovuutta herättävinä. Hän pyrki vastaamaan tietoteoreettisiin ongelmiin kokonaan uudelta, ”kehittyvänä” pidetyn näköalan, perustalta. Tässä uudistavassa suhteessa hän toimi hieman samoin kuin nykyajan aivotutkijat ja geeniteknologit, jotka yrittävät ratkaista filosofian perinteisiä ongelmia yhdestä tietystä, oman tieteenalansa tarjoamasta näkökulmasta, juuri sen kaltaisesta aristoteelisesta ”kiinteästä pisteestä”, jollaisena heidän oma tieteenalansa pyrkii toimimaan. Erona

---

[7] Ks. Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin vuonna 1966 julkaistua teosta *The Social Construction of Reality* (suom. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, 1994).

on muun muassa se, että Mead halusi yhdistellä useiden erityistieteiden tietoa ihmisestä.

Hän piti ongelmana, että erityistieteiden (esimerkiksi behavioristisen psykologian) pätevyysalue rajoittui – aivan kuten nykyäänkin – koskemaan vain tiettyjä olosuhteita. Niiden tulokset ovat olleet voimassa vain kapeasti rajatuin ehdoin: laboratorioissa tai koejärjestelyjen sisällä. Näin ollen kyseisiltä empiirisiltä ja positivistisen tutkimuksen leimaamilta tarkastelutasoilta ei ole pystytty vastaamaan sen enempää kysymykseen ”mitä on filosofia?” kuin myöskään Immanuel Kantin eräässä valistusaiheisessa esseessään esittämään kysymykseen ”*Was ist der Mensch?*”.[8] Vastaaminen siihen, mikä tai mitä ihminen on, edellyttäisi tarkasteltavan *ilmiön* hahmottamista, eikä siihen voida vastata pelkkiä organismin yksityiskohtia tutkimalla tai ilman ihmisyyden olemukseen liittyvää ontologista analyysia.

Meadin ajattelun tutkimista vaikeuttaa se, ettei hän julkaissut eläessään yhtään kokonaista teosta vaan kylvi ajatuksensa ja tutkimustuloksensa artikkeleihin ja luentoihin. Lisäksi hän tyytyi vaikuttamaan oppilaidensa kautta. Suopeimmillaan hänen ajatustensa kokonaisuus voidaan nähdä eräänlaisena hiomattomana timanttina. Meadin toimiessa filosofian opettajana Chicagon yliopistossa hänen ideansa kulkeutuivat eri tieteenaloille opiskelijoiden luentomuistiinpanojen mukana. Meadin jälkivaikutukseen viitattaessa onkin tullut tavaksi puhua ”Chicagon koulukunnasta”. Merkittävimpiä Meadin oppilaita olivat sosiaalipsykologi Herbert Blumer (1900–1987) ja kielitieteilijä Charles W. Morris (1901–1979), jonka tunnetuimpia saavutuksia on jaottelu syntaktiikkaan, semantiikkaan ja pragmatiikkaan.

Mead pyrki oikeuttamaan näkemystä, että minuus kehittyy *vuorovaikutuksessa* ja on olemassa vuorovaikutuksellisena, mutta hän ei pystynyt eikä mitä ilmeisimmin halunnutkaan irrottautua filosofian perinteisistä kysymyksenasetteluista. Tämä näkyy siinä, että hän piti ajattelunsa lähtökohtana *merkityksenteoreettisia* ongelmia sekä kysymyksiä *kielen alkuperästä*. Hänen asenteensa tuntuu ymmärrettävältä siksi, että kieli liittyy olennaisena osana ihmisten kanssakäymiseen ja on vuorovaikutuksen tärkeimpiä toteutumisyhteyksiä.

Analyyttisesta kielifilosofiasta Meadia erottaa muun muassa se, että monet hänen argumenttinsa ovat psykologisoivia tai sosiologisoivia eivätkä seuraa vain siitä, mikä olisi loogisesti välttämätöntä. Lisäksi Mead koetti muotoilla interaktiota ja intersubjektiivisuutta koskevien ajatustensa perustalle yhteiskuntateoriaa, mikä antoi hänen ajattelulleen po-

---

[8] Immanuel Kant vuonna 1784 kirjoittamassaan esseessä ”*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*”, jolla hän voitti erään kirjoituskilpailun. Suom. ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?” teoksessa *Mitä on valistus?* (1995).

liittisen luonteen. Joka tapauksessa hän pyrki löytämään vastauksia filosofian keskeisiin kysymyksiin, jotka koskevat niin minuutta, sielua ja subjektia kuin hyvää yhteiskuntaa ja etiikkaakin. Varsin vaivattomasti ja ikään kuin toimintansa tahattomana sivuseurauksena hänestä tuli ”sosiaalipsykologia”-nimisen tieteenalan eräs perustaja ja sittemmin klassikko, vaikkakin puhetta Meadista sosiaalipsykologina on rajoittanut se, että kyseistä tieteenalaa ei ollut hänen elinaikanaan käytännössä olemassa.

Ilman ironian häivää Meadia voitaisiin sanoa ”amerikkalaisen pragmatismin neljänneksi tenoriksi”, joka täydensi John Deweyn (1859–1952), William Jamesin (1842–1910) ja Charles Peircen (1839–1914) ryhmäkuvan kvartetiksi. Näitä pragmatismin esi-isiä ajateltaessa mieleen voi tulla myös kuva Montanan peruskallioon veistetyistä neljästä *founding fathersista*. Oman konstruktiivisuutensa ja ”edistyksellisyytensä” vuoksi Mead sopii yhdysvaltalaisten pragmatistien joukkoon mielestäni paremmin kuin espanjalaissyntyinen George Santayana (1863–1952), joka myös on usein luettu heidän riveihinsä.[9]

Meadin oman ajattelun käytännöllisyydestä ja ”käyttökelpoisuudesta” kertoo se, että hänen ajatuksiaan on hyödynnetty paljon enemmän kuin niitä on tutkittu. Tämä johtunee siitä, että hajanaiselta näyttävä ajatusten kokonaisuus on houkutellut tulkintoihin ja täydennyksiin. Toisaalta tällaisilla uudelleentulkinnoilla on voitu päästä paremmin selville myös Meadin omien mutta irrallisilta näyttävien ajatusten mahdollisista tarkoituksista.

Aivan kuten jo tämän esipuheen alussa viittasin, teokseni ei pyri täydelliseen Mead-interpretaatioon vaan sisältää paljon omaperäistä tulkintaa. Ajatusten edelleenkehittelyt ja langanpäiden löytäminen ovat osa kaikkeen tieteeseen liittyvää luovaa ja eläytyvää toimintaa. Mikäli voidaan uskoa Meadin omia historianfilosofisia näkemyksiä, jokainen nykyaika kirjoittaa historiaa kuhunkin ajanhetkeen sidotuista lähtökohdistaan. Tässä mielessä myöskään aitoon Mead-tulkintaan ei voida enää päästä. Nykyisellä vuosituhannella ei ole mahdollista tavoittaa 1800-luvun ajanhenkeä, ja lisäksi Meadin käsittelemät aiheet ja teemat ovat kuormittuneet kokonaisten tieteenalojen tuottamalla viisaudella. Tästä syystä omatkin tulkintani sisältävät paljon vertailuja.

Valitsin lähtökohdakseni Meadin ajattelun pohtiakseni, *voidaanko ihmisen maailmasuhde ylipäänsä perustaa interaktionististen oletusten varaan*. Lukija saattaa arvata, ettei symboliseen interaktionismiin kohdistuvaa arvostelua voida tällöin välttää. Kirjani onkin kriittinen teos,

---

[9] George Santayanan vuosina 1905–1906 julkaisema viisiosainen *The Life of Reason* on laajuudeltaan ja laadultaan ennen muuta pragmatistinen työ, mutta Santayanan ajattelua leimasivat myös konservatismi, elitismi ja aristokraattisuus sekä monille espanjalaisille filosofeille ominainen pessimismi ja melankolia sekä massakulttuurin arvottaminen kielteisesti. Tämä erotti hänen ajatteluaan pragmatismin edistysuskoisuudesta ja Meadista, jolle demokratia, tasa-arvo ja enemmistöjen mielipiteet olivat tärkeitä.

joka koostuu inhimillisen tajunnan sekä minuuden itsenäisen aseman oikeuttamisesta. Tämä ei tosin merkitse, että haluaisin kritisoida erityisesti Meadin ajattelutapoja. Ensisijaisesti koetan tulkita, mistä Meadin kohtaamat ongelmat ja hänen oman ajattelunsa paikoittainen ristiriitaisuus ja jännitteisyys kertovat. Tällä tavoin koetan havainnollistaa filosofian ja sosiaalipsykologian vaikeuksia yleensä. Kirjoitukseni laajenee samantyyppiseksi yhteiskunnallisten ja poliittisten asioiden analyysiksi, jollaista Meadin omakin ajattelu edusti – tosin toisesta näkökulmasta ja toisenlaisiin ratkaisuihin päätyen. Vastaavaa arvostelua voin kohdistaa myös postmodernismin, jälkistrukturalismin ja sosiaalisen konstruktionismin näkemyksiin ihmisestä ja yhteiskunnasta. Juuri tämän jännitekentän jatkuva eloisuus tekee aiheesta pysyvästi ajankohtaisen.

Kirjoitin tämän tekstin esiversion osallistuakseni siihen ajatustenvaihtoon, jota käytiin filosofien, kasvatustieteilijöiden ja sosiaalipsykologien keskuudessa toimiessani Tampereen yliopistossa 1990-luvun alussa. Kyseisen keskustelun ohessa syntyi myös kaksi väitöskirjaa: sosiaalipsykologi Klaus Weckrothin *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa* (1992) ja kasvatustieteilijä Sirpa Törmän *Kasvun mahdollisuus – Kasvuprosessin ja kasvatuksen eettisten perusteiden tarkastelua George Herbert Meadin ja John Deweyn ajattelun avulla* (1996). Omasta puolestani tyydyin kiteyttämään keskeiset argumenttini silloisen sivuainetutkielmani muotoon. Se julkaistiin Tampereen yliopiston filosofian ainelaitoksen sarjassa nimellä *Minän rakentuminen ihmistieteissä* vuonna 1994. Siirryttyäni Helsingin yliopistoon Yliopistopainon kustannusyksikkö otti teoksestani vielä toisen painoksen nimikkeellä *Minä* vuonna 1995.[10] Siihen, että päätin nyt, kaksikymmentä vuotta myöhemmin, palata aiheeeseen ja julkaista nuoruudentyöni täysin uudistettuna, vaikutti erään dramaturgiystäväni maininta, että teokseni on hänen mielestään klassikko.

Kirjani ilmestyttyä ja herätettyä aikoinaan kiistelyä Tampereen yliopistokampuksen kujilla ja käytävillä sitä alettiin sanoa eräänlaiseksi ”Anti-Eskolaksi”. Sallimatta noiden sanojen edelleenkään imarrella itseäni toivon, että kirjallani voisi olla jotakin annettavaa niille tieteenharjoittajille, joita kiinnostaa poikkeaminen niin marxilaisten sosiologien, jälkistrukturalistien ja postmodernistien kuin jyrkkien empiristienkin

---

[10] Alkuperäinen *Minän rakentuminen ihmistieteissä* hyväksyttiin käytännöllisen filosofian sivuainetutkielmana vuonna 1994. Myös sosiaalipsykologian syventäviä opintoja varten vuonna 1992 kirjoittamani sivuainetutkielman aiheena oli Meadin symbolinen interaktionismi ja nimenä ”Toinen tutkimus”.

Viittasin otsikollani siihen, että kyseessä oli järjestyksessä toinen, eli teoreettisen filosofian pro gradua seurannut tutkielmani, jota olin kirjoittanut kuunnellen muun muassa Seta ry:n radiolähetystä nimeltä ”Toinen linja” (yhdistyksen pääkonttori sijaitsi tuolloin Helsingin Toisella linjalla). Mutta nimi viittasi myös Meadin poikkeamiseen totutuista ajattelumalleista, hänen lähtöönsä omille teilleen, toisille linjoille.

paradigmoista. Koettuani itseni aivan liian heikoksi vastustamaan uudelleenjulkaisemiseen liittyviä pyyntöjä päädyin tuomaan kirjani jälleen saataville asianmukaisilla muutoksilla varustettuna. Tämä merkitsee, että Meadin lisäksi olen joutunut tutkimaan myös itseäni – ja pääasiassa muista kuin pelkistä teoksen aiheeseen liittyvistä syistä. Olen siis ikään kuin tahattomasti tullut noudattaneeksi jälkistrukturalistien ohjetta, että lukijan täytyy ymmärtää, millä tavoin teksti liittyy hänen omaan minäkäsitykseensä, jotta voisi ylipäänsä tutkia kyseistä tekstiä.

Koska Mead-kirjallisuutta on ilmestynyt päivitysajanjakson sisällä runsaasti lisää, työtä on täytynyt ja ollut ilo ajantasaistaa. Alun perin arrogantit viitteet on korvattu kommentaariviittauksilla kirjallisuuteen, ja tekstiä on kertynyt aiempaan verrattuna kolminkertaisesti. Niinpä valmista kirjaa voi olla vaikea tunnistaa entiseksi. Uskon työni vastaavan nyt aiempaa paremmin myös tutkimuksellisia tavoitteita. Toisaalta en tarkoita, että olisin tyytymätön työni aikaisempiin versioihin; niiden temperamentti puoltaa edelleen paikkaansa, ja nämä vanhat kirjani ovatkin alkaneet näyttää omissa silmissäni vuosi vuodelta entistä paremmilta.

Entä mitä tai millaisia nuo yliopistoyhteisössä koetut kiistanaiheet ja niistä tekemäni johtopäätökset ovat? Pitämättä lukijaa jännityksessä voin tiivistää ne väitekohdiksi, joille esitän tarkemmat perustelut kirjani luvuissa. Ensimmäisen (1) ongelmaryhmän muodostavat minuuden ja merkitysten alkuperää koskevat kysymykset. Olen arvostellut Meadin kielikäsitystä siitä, että merkitysten rakentumisen tapahtumia analysoidessaan Mead onnistui laatimaan *kuvauksen* merkityksellisten symbolien synnystä, mutta hän ei pystynyt *selittämään* merkitysten syntymisen *syitä* tai *alkuperää*, toisin sanoen sitä, mistä tai miksi merkitykset ilmestyvät vuorovaikutuksen kehään. Kyseisiä kuvauksia onkin yleensä voitu vain jatkaa entistä sofistikoituneemmilla kuvauksilla, esimerkiksi viittaamalla ”emergenssiin” eli käsitykseen, että järjestynyt materia muodostaa uusia merkitystasoja hierarkkisesti monimutkaisemmaksi organisoituessaan.

Mutta myös nämä materialistiset ja naturalistiset ajatussuunnat jättävät kielen merkitysten ja ihmisen älyllisen toiminnan alkuperää koskevien kysymysten pohtimisen puolitiehen. Myöskään symbolinen interaktionismi ei kykene vastaamaan näihin keskeisiin filosofisiin kysymyksiin, vaikka se toisaalta pyrkiikin kunnianhimoisesti nuo vaatimukset täyttämään. Tällä tavoin sanoessani en tietenkään edellytä, että kysymyksiin pitäisi ylipäänsä vastata. Sen sijaan huomiota herättävää on, että *kyseisten teorioiden sisällä* on haluttu *kaikin voimin* löytää vastauksia edellä mainittuihin ongelmiin, siinä onnistumatta. Merkitysten alkuperää koskevaa kysymystä ei ole suoraan tunnustettu vastauksia vaille jääväksi ja tietokykymme tuolle puolen sijoittuvaksi ongelma-alueeksi. Symbolista interaktionismia, materialismia ja naturalismia edustaneiden teoreeti-

koiden toimeliaisuus kertoo nähdäkseni inhimillisen olemassaolon perusteisiin liittyvästä ahdistuksesta. Heidän turhautuneisuuttaan lisää havainto, että ponnekas vaivannäkö ainoastaan laajentaa sitä vastauksettomuuden tyhjää tilaa, josta heidän äänensä kaikuu takaisin.

Kysymys minuuden ja merkitysten alkuperästä on nähdäkseni *ei-todistuva*. Meadia yksioikoisesti hyödyntävä ja lähtökohtanaan käyttävä symbolisen interaktionismin tutkimusperinne onkin epäonnistunut sikäli kuin se ei ole myöntänyt merkitysten transsendenttiutta. Tähän liittyy myös se, ettei Mead suostunut tunnustamaan transsendentaalista egoa merkitysten subjektiksi. Transsendentaalisella egolla tarkoitetaan tällöin juuri tuota apriorisesti (eli kokemusta edeltävästi) olemassa olevaa minuutta. Transsendentaalisen egon käsite kuvailee, kenellä tai millä aistihavainnot ja kieli ovat, toisin sanoen, *mikä* sinussa tuntee, havaitsee ja ajattelee. Toisaalta olen pyrkinyt osoittamaan, että tällainen "kartesiolainen" ja apriorinen subjekti sisältyy Meadinkin teoriaan piilokuvamaisesti, luovan toiminnan mahdollistavana minuuden käsitteenä eli *'I:na'*, jonka Mead joutui postuloimaan selittääkseen merkitysten syntyä.

Toisen (2) ongelmaryhmän Meadin ajattelussa muodostavat useat kehäpäätelmät, jotka ovat hegeliläistä alkuperää. Niihin liittyy aineksia 1800-luvun saksalaisesta hermeneutiikasta ja historianfilosofiasta. Käsitykseni mukaan minuuden halkeaminen kahtia subjektiminään eli (englanniksi) *'me:hin'* ja objektiminään eli *'I:hin'* seurasi ihmisen asettamisesta itsereflektiivisen ja objektivoivan tarkastelun *kohteeksi*. Koska ihminen ei voi olla yhtä aikaa sekä tarkastelija (subjekti) että kohde (objekti), minuus oli välttämätöntä jakaa teoreettisesti kahtia: yhtäältä kohteeseen ja toisaalta omalta itseltä näkymättömiin jäävään "toiseen puoleen". Tämä vastaa myös sitä tapaa, jolla psykoanalyyttinen teoria on tuottanut tiedostumattoman (tai alitajunnan) käsitteen sekä koko teoriakuvansa tajunnan rakenteesta. Tiedostumattoman kätkeytymään pyrkivä luonne johtuu itsen objektivoimisesta tarkastelun kohteeksi. Tätä kautta tulee esille syy erääseen psykoanalyyttisen terapiakäytännön peruslähtökohtaan: ihminen ei voi itse analysoida itseään, sillä hän ei voi saada tajunnastaan otetta kokonaisuutena. Juuri tämä tekee dialogisen suhteen välttämättömäksi psykoterapeuttisissa käytännöissä, ja myöhempi symbolinen interaktionismi onkin pyrkinyt ratkaisemaan ongelmaa korostamalla relationaalisuutta vuorovaikutuksen substanssien sijaan.

Ongelmaksi omaa itseä havainnoivassa introspektiivisessä kehässä nousisi myös tarkastelujen *yhdenaikaisuuden* ongelma. Muodikkaaksi koettu vetoaminen siihen, että kyseessä on "prosessi", jota ei voida tarkastella pelkistetysti, jälleen vain kuvaisi ongelman mutta ei ratkaisisi sen filosofisia pulmia. Keskeinen jatkokysymys kuuluu, miksi ihmissuhteiden "prosessuaaliseen luonteeseen" pitäisi ylipäänsä vedota. Miksi prosessi sinänsä pitäisi edellyttää olemassa olevaksi ja miksi siihen viittaamalla pitäisi yrittää peittää näkyvistä suhteiden *osapuolet* eli *yksilötoimijat?*

Hehän ovat paljon uskottavammin ja ilmeisemmin olemassa olevia kuin mikään *vuorovaikutus* tai muu *sosiaaliseksi* nähty muodostelma.

Introspektiivisen tutkimisen ja prosessuaalisen ihmiskuvan sijasta pidänkin parempana nähdä ihminen individualistisen ja liberalistisen ihmiskäsityksen mukaisesti: omaa erillisyyden kokemustaan vahvistavana ja itsemääräämiseen pyrkivänä olentona. Tältä pohjalta pidän perusteltuna maailmassa suuntautuvaa direktiivistä ja projektiivista ajattelua, jota edustivat muiden muassa Martin Heidegger ja hänelle kiitollisuudenvelassa olevat eksistenssihermeneuttiset ja fenomenologiset ajattelijat. Sosiaalipsykologian piirissä samansisältöistä ajatusta ovat edustaneet *toimijuutta* (*agency*) korostavat interaktionistit ja niin sanotut toiminnan psykologit. Yksilöiden olemassaolon myöntäminen ja toimijuuden sekä relationaalisuuden huomioon ottaminen eivät ole vastakohtia, sillä toimimisen tekee mahdolliseksi juuri yksilöiden intentionaalisuuden tunnustaminen.

Sen sijaan introspektiolle ja prosessiajattelulle ominainen minuuden halkeaminen subjektiin ja objektiin voi saada myös käytännöllisen sairaustilan luonteen. Se puolestaan voi esiintyä sekä yksilöpatologisena että kulttuurisena skitsofreniana. Tämän vuoksi on parempi, että ihminen nähdään ”yksilönä sosiaalisissa yhteyksissä” kuin vain ”sosiaalisena yksilönä”, jonka minuus on upotettu rakenteiden osaksi. Pyrkimystä palauttaa ihmisyys, persoona ja humanismi symboliseen interaktionismiin on ilmennyt kielellisen kumouksen jälkeisten sosiaalisten konstruktionistien töissä, joissa ontologinen oletus rakenteiden olemassaolosta on hylätty ja alettu pitää *diskursseja* eli ”puhumisen tapoja” tutkimuksen kohteina. Diskurssianalyyttinen ja uuspragmatistinen ote ovat toisaalta vahvistaneet filosofian ja sosiaalipsykologian sanakeskeisyyttä, joka on helposti peittänyt alleen yksilönkokemuksen ei- tai esipredikatiivisen luonteen. Esimerkiksi Emmanuel Levinas on pitänyt ihmisten tärkeimpiä kokemuksia vaikeasti, jos ollenkaan, sanallistettavina.

Kolmannen (3) teoreettisen ongelmaryhmän muodostavat Meadin ajattelun deterministisyyteen liittyvät pulmakysymykset. Jos ihmistä pidetään olentona, jonka tehtävänä on toistaa ärsykkeiden ja reaktioiden kaavaa merkitysten ja vuorovaikutuksen kehässä, näin luodusta ihmiskuvasta suljetaan helposti pois tahdon vapaus. Tällöin yhteiskunnalle luovutetaan määräysvalta suhteessa ihmisyksilöihin, ja ihmiset nähdään yksipuolisesti yhteiskunnan tuotteina. Juuri siksi Meadin ajattelua on voitu pitää eräänlaisena amerikkalaisen marxismin muotona ja mekanistis-materialistisen ihmiskuvan osana. Toisaalta Meadin ajattelu sisälsi pyrkimyksen pois kaavamaisesta behavioristisesta ihmiskuvasta, ja lähilukeminen paljastaa, ettei Mead ollut marxilainen vaan lähinnä nuorhegeliläinen ajattelija.

Symbolista interaktionismia pidetään nykyään eräänä modernin yhteiskuntateorian klassikkona. Mikäli sitä antaudutaan arvioimaan sen

omilla ehdoilla eli pragmatistisesti, joudutaan pohtimaan uuskantilaista kysymystä, mitä käytännössä seuraa, jos ihmiset *uskovat* tämän teoreettisen representaation todenperäisyyteen ja pitävät sitä tyhjentävänä kuvauksena ihmisestä. Kyseiseen ihmiskuvaan sisältyvä determinismi saattaa pönkittää totalitaristisia yhteiskuntajärjestelmiä ja politiikkakäsityksiä sekä vahvistaa massa- ja valtakulttuurien voimaa.

Siitä huolimatta symbolinen interaktionismi voi toimia luontevana teoreettisena mallina vaikkapa esittävien taiteiden piirissä, jossa operoidaan samastumisen ja roolinoton käsitteillä. Mutta niissä hallitsevana piirteenä onkin valmiin käsikirjoituksen tai ohjaajan määräysten noudattaminen. Tämä havainnollistaa, kuinka ongelmalliseksi symbolinen interaktionismi voi osoittautua, jos sitä pyritään soveltamaan *yhteiskuntateorian* mallina tai *poliittisen järjestelmän* perustana eikä pelkästään metodologis-heuristisena ideoiden lähteenä, jonka merkitys on viitteellinen ja luova – ei kiveen kirjoitettu tai normatiivinen, jota opiskellaan dogmina.

Mainittakoon, että kirjani alkuperäinen kirjoittamis- ja julkaisuajankohta osui siihen historialliseen ajanjaksoon, jolloin kommunismi kukistui Euroopassa. Sikäli kuin onnistuin vaikuttamaan kirjani politiikkakriittisillä osilla eräiden poliittisesti aktiivisten kollegojeni orientaatioon, tässä teoksessa esittämäni marxismi-leninismin kritiikki sekä totalitarismien arvostelu olivat osa tuota kumoamisprosessia. Koska maailma on kahdessa vuosikymmenessä muuttunut täysin, tuo vastavallankumouksellinen aines on suurimmaksi osaksi menettänyt merkityksensä ja karsittu pois, tai se on muokattu ajankohtaisempaan muotoon. Arvostelun, jonka aiemmin kohdistin sosialismiin, poliittiseen universalismiin ja neuvostototalitarismiin, voisin nykyaikana suunnata Euroopan unionin edustamaan valtioiden liittoon tai liittovaltioon, joka riistää kansallisvaltioiden itsemääräämisoikeutta ja pyrkii esiintymään paikallisina Yhdysvaltoina.

Saksan kielen ja kulttuurin asemaa ja vaikutusvaltaa osoittavat – paitsi se, että Mead sai tärkeimmät vaikutteensa Leipzigissa ja Berliinissä – myös se, että myöhempinäkin vuosina historian käännekohtia on koettu Saksan pääkaupungin näyttämöllä, viimeksi Berliinin muurin murtuessa. Saksalaisen filosofian vaikutus kaikkeen ajatteluun, myös pragmatismiin, on ollut ohittamatonta. Työni pyrkiikin muistuttamaan amerikkalaisen filosofian eurooppalaisista juurista.

Teokseni aiheenvalinnassa heijastuivat oman ajanhetkensä piirteet myös sikäli, että 1980-luvun loppua ja 1990-luvun alkua sanottiin minän vuosikymmeneksi, jota seurasi yhteisöllisyyden ja vapaamielisyyden aikakausi. Juppien arvojohtamassa kulttuurissa korostettiin yksilöä, jolloin minuutta sekä omaa persoonaa uskallettiin tuoda paremmin esille. Tämä johtui paljolti poliittisista muutoksista. Marxismi ja kollektivismi olivat olleet epäsuosiossa jo pitkään, ja ihmisten individualisoitumiseen tähtäävät tarpeet olivat kasautuneet. Myös elintason nousu teki mahdolliseksi yksilöllisen elämäntavan. Vaikka yksilöä keulakuvanaan palvova ajattelu

voikin tuntua nykyään epäajanmukaiselta, sillä oli perusteltu asemansa totalitarististen järjestelmien murtumisessa. Yksilöllisyyden esiinnousu ei ollut ”epäeettiseksi” tuomittua oman egon korostamista vaan ainoastaan tilanteen tasapainottamista ihmisyyden hyväksi kollektivismin, massakulttuurin, laumasieluisuuden ja joukkohenkisyyden ylivaltaa vastaan. Laman alettua 1990-luvulla populaarikulttuurista katosi itsetehostus, ja alettiin jälleen puhua yhteisvastuun puolesta. Mutta myös korjausliike oli tapahtunut, ja yhteisöllisyyttä rakennettiin yksilöllisyyden kunnioittamisen varaan.

Tämä johdanto täydentää työtäni sikäli, että alkuperäisessä kirjassa esipuhetta ei ollutkaan. Korostan, että tämä teos ei ole psykologiaa eikä kasvatustiedettä, eli tässä ei pohdita esimerkiksi sellaisia kysymyksiä, kuten millä tavoin lapsen minuus kehittyy, miten identiteetti liittyy eri ikäkausiin tai kuinka itsetuntoa voidaan kohottaa liike-elämän ja psykologisten konsultaatioiden kaleidoskoopeissa. Sen sijaan tämä kirja on filosofiaa. Niinpä pyrin analysoimaan, mikä minän käsite on, miksi minuudesta ylipäänsä puhutaan tieteellisissä teorioissa ja mitä minuuden olemassaolo merkitsee. Mikäli nämä kysymykset tuntuvat liian vaativilta, pitkästyttäviltä tai vaikeatajuisilta, suosittelen joko jättämään teokseni lukemisen tähän tai lukemaan sen huolellisesti loppuun.

Kotona, G. H. Meadin päivänä, 27. helmikuuta 2015

JUKKA HANKAMÄKI

I

GEORGE H. MEAD
JA
INTERAKTIONISMIN
KEHITYSVAIHEET

1.

Egologian lähtökohdat

Minän käsitettä ei ole helppo *määritellä*, vaikka voimmekin *käyttää* sitä ongelmattomasti ihmistä koskevissa teorioissa. Toisaalta emme voi aina intuitiivisestikaan ymmärtää, mihin minän käsite *viittaa,* vaikka arkikokemuksen näkökulmasta onkin luontevaa olettaa, että minuus sisältyy kokemisen ja aistimisen mahdollistavana tekijänä jokaisen ihmisen olemassaoloon.

Tieteellisen ajattelun neljäsataa vuotta vanha perinne koostuu suureksi osaksi yrityksestä pitää erillään se, mitä voimme ajatella ja vain ajatella siitä, mikä kuuluu pelkän kokemisen piiriin. Viisauden ihanteeksi tässä puitteessa näkyy muodostuneen, miten idealisaatio voidaan kiistää kokemisen tasolla, jolla se ei voi olla voimassa. Toisaalta tieteenharjoittajia ja filosofeja kiinnostaa, kuinka yksilölllliset ja satunnaisina näyttäytyvät kokemukset voitaisiin selittää yleispätevästi. Viime aikojen pyrkimykset kompleksisuuden ja kaaoksen hahmottamiseen luonnontieteissä puhuvat puolestaan.

Ihmistieteissä tavallisin tapa käsittää ero kokemuksellisen ja yleispätevän välillä on nähdä ihminen kahden teoreettisen termin, kuten epätäydellisyyttä edustavan ’ruumiin’ ja täydellisyyttä tavoittelevan ’sielun’ tai aistillisen ’*id:in*’ ja subliimit päämäärät perustavan ’yliminän’, välityksellä. Aivan riippumatta siitä, voidaanko tällaista erottelua pitää todellisuutta vastaavana, itse *teorioita* koskevaksi kysymykseksi nousee, mikä liittäisi kokemuksellisen tason yleispätevän tason yhteyteen. Tämä jokin on eri esityksissä yleensä ollut ’minä’ tai jokin ’minän’ käsitteellinen vastine, joka tarkoittaa ihmistä kokemuksellisen ja yleispätevän yhdistäjänä.

Se, että filosofisen ajattelun perustaan sisältyy näkemys ihmisestä kokemuksellisen ja ideaalisen yhdistävänä minänä ja joissakin tapauksissa ihmisten välisen ymmärtämisen mahdollistavana *välittäjänä,* kuvastuu esimerkiksi Sigmund Freudin ja George H. Meadin minäkäsityksistä, Edmund Husserlin egon käsitteestä sekä Kierkegaardin ja Sartren ’autenttisesta itseydestä’. Käsitykseni mukaan ei ole sattumaa, että ihmistä kos-

kevien esitysten rakenne on tämä: niissä on edellytettynä *paikka,* jonka täyttää sitten 'minä' tai jokin 'minän' käsitteellinen revisio.

Tämä piirre johtuu tuskin vain siitä, että tieteellisten esitysten rakenne vaatisi minän käsitteen, eikä sitä oletettavasti voida selittää viittaamalla eri oppijärjestelmien historiallisiin vaikutusyhteyksiin. Kysymykseksi nousisi silloin, *miksi* vaikutushistoria on muodostunut juuri sellaiseksi kuin se on muodostunut. Näkemys, jonka mukaan minuus on objektiivisesti sellainen, millaiseksi se on eri esityksissä tematisoitu, tai jonka mukaan tajunnassamme heijastuvat objektiivisen todellisuuden muodot, ei ainakaan ainoana voi olla tieteellisesti tyydyttävä eikä filosofisesti mielenkiintoinen. Näin ei otettaisi huomioon filosofisen transsendentaalianalyysin näkemystä, että todellisuus sinänsä jää tietokyvyn tavoittamattomiin. Samalla kysymys inhimillisen tiedon ongelmallistamisesta, edellytyksistä ja mahdollisuuksista tulisi sivuutetuksi epäproblemaattisesti.

Sitä, miksi tieteellisiä ja filosofisia esityksiä hallitsevat opit kahdesta alkuperusteesta (esimerkiksi ruumis – sielu, *id – superego,* biologinen – psyykkinen), joiden välillä ihmisen ajatellaan todellistuvan minänä tai jonakin sen attribuuttina, selittää nähdäkseni se, että kysymykset tieteessä ja filosofiassa on asetettu *minästä*, ei *minässä*. Tapa asettaa kysymykset minästä kohteena eroaa esimerkiksi kreikkalaiselle antiikille ominaisesta tavasta asettaa kysymykset minässä, filosofisina, itsestä maailmaan suuntautuvina kysymyksinä. Olennainen on muutos, joka ajattelemisessa on tapahtunut, kun ihminen on ottanut itsensä tarkastelun kohteeksi.[11] Uuden ajan tieteessä kysymykset on asetettu minästä kohteeksi tematisoituna, ei minässä: yksikön ensimmäisen persoonan kysymyksinä.

Ulkoista todellisuutta havainnoivan tieteen ja itseään tutkivan tieteen eroon on viitattu filosofian historiassa usein. Tämä erottelu on keskeinen myös nyt, mutta tarkastelujeni aiheena ei ole ajattelun muotojen historia. Sen sijaan tahdon tarkastella, mitä erot kysymysten suunnassa merkitsevät, kun selvitetään minän rakentumista nykyajan ihmistieteissä. Minän rakentumisella viittaan yhtäältä niihin tieteellisiin käytäntöihin, joiden kautta on luotu erilaisia *minäkäsityksiä*, ja toisaalta siihen, miten minä todellistuu *olemassa olevana*. Ongelmana näiden välillä on, kuinka kokemuksellinen minuus voitaisiin tavoittaa tieteen keinoin.

---

[11] Kreikkalaisen antiikin ja uuden ajan ajattelutapoja erottaa esimerkiksi Juha Varton mukaan se, että antiikin aikoihin ihmiset asennoituivat maailmaan ensimmäisen persoonan filosofian mukaisesti, kun taas uudelta ajalta lähtien tieteellisessä maailmasuhteessa yleispätevyyttä on tavoiteltu maailmaa ja minuutta objektivoivan tutkimusotteen kautta. Ks. Varton Platon-artikkelia "Minä platonisessa filosofiassa" teoksessa *Merkintöjä Platonista* (1993, s. 86).

Samantapaista käsityskantaa on edustanut nietzscheläisenä pidetty Michel Foucault "ihmistieteiden arkeologiassaan" *Les mots et les choses* (1966) ja vankilalaitoksen analyysissään *Surveiller et punir* (1975), joissa ongelmana nähdään ihmisten objektivointi.

1.1. Egologian tutkiminen

Tieteellisten minäkäsitysten muodostamista, minän tieteellisiä esityksiä ja niiden tutkimista kutsun *egologiaksi*. Laitankin tämän käsitteen kilpailemaan biologi Ernst Haeckelin (1834–1919) vuonna 1866 käyttöön ottaman ekologian käsitteen kanssa. Egologian alaan sisältyvät sekä minän asemaa ja alkuperää koskevien teorioiden luominen että niiden arviointi. Molemmissa yhteyksissä esitetään ja perustellaan näkemyksiä siitä, mikä minä on, miten sitä voidaan kuvata, miten minuus rakentuu ja mitä mahdollisia tehtäviä minällä on. Kuitenkin vasta arvioitaessa kriittisesti näitä teorioita itseään keskustellaan egologiasta, kuten siitä, mikä asema tai funktio minän käsitteellä on teorioissa, joilla sitä halutaan kuvata, tai siitä, miten tieteen käsitykset minästä vastaavat minän kokemuksellista olemassaoloa. Tällöin on kyse egologioiden filosofisesta tutkimisesta.

Tässä teoksessani haluan tarkastella, kuinka minästä kohteena asetettavat kysymykset (kuten 'mikä minä olen?' tai 'mikä minä on?') voivat tuottaa teoreettisen näkemyksen ihmisestä täydellisen ja epätäydellisen välillä todellistuvana: ajatuksen ihmisestä välitilassa. Tarkastelujeni lähtökohtana on yhdysvaltalaisen pragmatistin George Herbert Meadin (1863–1931) minäkonseptio. Modernit minän rakentumiseen liittyvät kysymykset ja vastaukset näyttäytyvät sen kautta edustavasti. Pohdittavina ovat minän ja merkitysten synty, tieteen subjekti ja objekti, minän suhde toisiin ihmisiin ja ihmisten välinen ymmärtäminen. Tässä *ei* siis lähdetä järkeilemään ensisijaisesti sitä, onko jokin minän kuvaus tosi tai epätosi, vaan aletaan kysyä, mitä minuutta koskevat teoriat *merkitsevät* tiedon, etiikan ja tutkimusmenetelmien kannalta.

Meadin teoria on sosiaalitieteellisen ihmistutkimuksen klassikko, ja Meadin metodologista jälkivaikutusta sanotaan symboliseksi interaktionismiksi. Nimitys on peräisin Herbert Blumerilta (1900–1987), joka otti sen ensi kertaa käyttöön 1930-luvun lopulla.[12] Tämä ei toisaalta merkitse, että symbolisen interaktionismin teoria – jos sellaista voidaan katsoa olevan yhtenäisenä olemassa – olisi hänen omaa keksintöään.

Tarkastelujeni keskeinen pyrkimys on selvittää, ovatko Meadin teoriasta tehdyt johtopäätökset yleistettävissä tai näkyvissä ihmistieteiden

---

[12] Symbolisesta interaktionismista ks. Herbert Blumerin teosta *Symbolic Interactionism – Perspective and Method* vuodelta 1969. Symbolisen interaktionismin suhteesta Meadin ajatteluun Blumer on kirjoittanut Thomas J. Morrionen toimittamassa sekä esipuheella varustamassa teoksessa *George Herbert Mead and Human Conduct*, joka on julkaistu postuumisti vuonna 1994. Kuten jatkossa osoitan, blumerilaisella representationismilla on ollut vahva sija chicagolaisessa postmeadiläisyydessä, johon myös itse paljolti tukeudun.

rakenteessa, perustassa ja lähestymistavoissa. Usein sanotaan, että muodollinen tai esityksen muotoon kohdistuva tutkimusote tuottaa paremminkin tietoa siitä, kuinka tutkimusote sopii kunkin kohteen lähestymiseen, kuin tietoa varsinaisesta kohteesta. Kuitenkin teorian rakenteeseen kohdistuvaa formaalista tutkimusotetta puoltaa se, että johtopäätökset, jotka pelkän symbolisen interaktionismin perusteella voidaan tehdä, tuottavat ongelmia, joiden selvittäminen edellyttää teorian tutkimusotetta ja rakennetta koskevien kysymysten käsittelyä. Näin vaatimus muodolliseen tarkasteluun seuraa teorian sisällöstä. Tutkimusotteestani johtuu, että suuri osa tässä teoksessa esitettävistä ajatuksista perustuu epähistoriallisiin vertailuihin. Symbolisen interaktionismin esittely on teorian rakenteeseen kohdistuvalle tutkimiselle välttämätöntä. Mutta jos voitaisiin osoittaa, että teorian rakenne seuraakin sen sisältämästä omasta tutkimusotteesta, kysymys siitä, *missä vaiheessa* teorian muodostusta sen sisältämät päätelmät tulevat esille tai jopa välttämättömiksi, osoittautuisi pelkäksi historiallisen ajoittumisen kysymykseksi.

Esimerkki: Mead tutki ihmistä yhteisölliseksi nähtynä. Mikäli kävisi ilmi, että yksilöllisyyden käsitteen pitää seurata yhteisöllisyyden käsitteen välttämättömänä vastakohtana, vastaus kysymykseen, *milloin* yksilöllisyyden problematiikka tulee ensi kertaa esille Meadin ajattelussa, ei tarjoaisi selitystä siihen, miksi se tulee hänen filosofiassaan tärkeäksi *ylipäänsä*. Yksilöllisyydestä tai yksilöminuudesta puhuminen voisi seurata rakenteellisesti jo sen seikan vastavaikutuksena, että teoriassa puhutaan paljon yhteisöllisyydestä. Varsinainen syy sekä yksilö- että yhteisöproblematiikan esiinnousuun ja konflikoitumiseen voisi siis löytyä Meadin lähtökohtaoletusten dispositiomaisuudesta ja teoreettisten kehitelmien ajatussisällöistä: ideologisista ja poliittisista linjanvedoista sekä mahdollisesta tarkoitushakuisuudesta. Niinpä oma tutkimukseni kohdistuu *sekä* Meadin ajattelun rakenteellisiin piirteisiin *että* aatehistoriallisesti hänen mahdollisiin ideologisiin ja esiteoreettisiin taustaoletuksiinsa.

Meadin tutkimustöiden eri vaiheiden historiallinen dokumentointi ja hänen henkilökohtaisten vaikutusyhteyksiensä osoittaminen ovat tehtävinä yhtä vaikeita kuin olisi asettaa Meadin tuotanto kronologiseen järjestykseen. Monelle filosofiselle ajattelijalle tyypilliseen tapaan Mead ei eläessään julkaissut yhtään yhtenäistä kirjallista teosta. Hänen kirjoituksiaan ei ole myöskään toimitettu systemaattisesti. Hajanaisuuden tai epäyhtenäisyyden vaikutelmaa korostaa sekin, ettei Meadin henkilöhistoria liittynyt vain yhteen paikkaan, ja se, ettei hänen ajattelunsa muodostanut alun perin koulukuntaa.

Meadin kirjoitusten postuumi julkaiseminen on luonnollisesti aiheuttanut kysymyksiä siitä, ovatko kirjoittajan tarkoitukset hämärtyneet tulkitsijoiden ja julkaisijoiden käsissä. Tämä ei merkitse epäilystä, että toimitustyö sinänsä olisi epäluotettavaa, vaan lähinnä sitä, onko ylipäänsä oikein julkaista kirjoituksia, luentomuistioita tai muita asiakirjoja, joita

tekijä itse ei ole halunnut tai ehtinyt julkaista. Vastuu ajatuksista on tällöin siirtynyt tutkijoille itselleen. Uteliaisuuden etuna on ollut se, että näin on voitu tuoda päivänvaloon Meadia koskevaa aineistoa ja avata uusia polkuja myös hänen parempaan ymmärtämiseensä.

Huumoria tavoitellen voitaisiin väittää, että Meadin teoksia ei oikeastaan julkaistu postuumisti vaan ”prenataalisesti” eli ennen hänen ”varsinaista syntymäänsä” tieteenharjoittajana. Mead-kiinnostus on nimittäin lähtenyt lentoon vasta hänen kirjoitustensa laajemman julkaisemisen myötä ja erilaisten Mead-kokoelmateosten alettua ilmestyä 1930-luvulta lähtien. Se, että Mead ei nauttinut merkittävää tunnustusta filosofian piirissä ennen viime vuosisadan puoliväliä, johtunee osittain siitä, että hänen vaikutuksensa akateemiseen filosofiaan oli alun perin välillistä. Se sai ilmenemismuotoja esimerkiksi Meadin kollegan ja läheisen ystävän, John Deweyn, filosofiassa sekä siinä yhteistyössä, jota nämä ajattelijat tekivät Michiganin- ja Chicagon-vuosinaan.

Huomattavista filosofeista sekä Dewey että Alfred North Whitehead ovat pitäneet Meadia ”korkeimmanasteisena ajattelijana” (*a thinker of the highest order*)[13] ja ”uranuurtajana” (*a seminal mind of the very first order*)[14]. Meadia on pidetty etupäässä sosiologina, psykologina, sosiaalipsykologina ja kasvatustieteilijänä, sillä hänen ajatuksensa minuuden kehittymisestä saivat ensinnä huomiota juuri näiden tieteenalojen piirissä. Ovi nykyfilosofian tunnustetuksi hahmoksi avautui Meadille sitä mukaa kun filosofian piirissä siirryttiin ahtaan tietoteoreettisista ja loogisista kysymyksenasetteluista eksistentialismille, fenomenologialle ja hermeneutiikalle läheisten ongelmien käsittelyyn. Jälkistrukturalistit ja postmodernistit halusivat hänestä osansa sosiaalisen konstruktionismin huippuvuosina tehden symbolisesta interaktionismista erään teoreettisen taustaehtonsa. Meadin arvoa paransi toisen maailmansodan jälkeisinä vuosina myös se, että hänen ajatuksensa minuuden kehittymisestä kommunikatiossa saivat huomiota niin sanotun kriittisen teorian edustajilta. Kielellisen kumouksen jälkeisenä aikana – toisin sanoen viestintää, intersubjektiivisuutta ja dialogisuutta koskevan arvostuksen nousun myötä – on osoittautunut, että Meadilla oli huomattavaa yhteiskuntafilosofiaa. Hän kehitteli paitsi toiminnan teoriaa, myös havainnon filosofiaa, joka perustuu emergenssin ja ajallisuuden analyysiin, eräänlaiseen historianfilosofiseen näkemykseen, jonka mukaisesti menneisyyttä ja tulevaisuutta tulkitaan nykyajan tarjoaminen linssien tai silmälasien läpi.

---

[13] Alfred North Whiteheadin luonnehdintaa on siteerattu George Cronkin *Internet Encyclopedia of Philosophyn* artikkelista ”George Herbert Mead”. Whiteheadin vaikutuksista Meadiin on kirjoittanut erityisesti Gary A. Cook vuonna 1979 julkaisemassaan artikkelissa ”Whitehead's influence on the thought of G. H. Mead” ja vuonna 1993 ilmestyneen kirjansa ”*George Herbert Mead – The Making of a Social Pragmatist*” kappaleessa 9 (s. 138–160).

[14] John Dewey johdannossaan Arthur E. Murphyn toimittamaan George H. Meadin teokseen *The Philosophy of the Present* (1932, s. xl).

1.2. George H. Meadin elämästä ja tuotannosta

George Herbert Mead syntyi 27. helmikuuta 1863 Massachusettsin South Hadleyssa Yhdysvalloissa vanhempiensa toisena lapsena.[15] Hänen isänsä Hiram Mead oli protestanttisen kongregationaalisen seurakunnan pappi,[16] joka nimitettiin homiletiikan professoriksi Oberlinin teologiseen seminaariin (*The Oberlin Theological Seminarium*) vuonna 1869. Tämän vuoksi perhe muutti Pohjois-Ohiossa sijaitsevaan Keskilännen pikkukaupunkiin, joka tunnetaan parhaiten juuri vapaille tieteille ja taiteille 1833 perustetusta collegestaan. Hiram Mead kuoli vuonna 1881, kolmekymmentäkuusi vuotta ennen puolisoaan ja poikansa ollessa kahdeksantoista. Äiti Elisabeth (o. s. Billings) opetti miehensä menehtymisen jälkeen kahden vuoden ajan Oberlinissa ja toimi myöhemmin vuodesta 1890 vuoteen 1900 osastonsa presidenttinä South Hadleyn Mount Holyoke Collegessa, Massachusettsissa.

Meadin perhetausta oli oppinut ja yleissivistyksestä nauttiva mutta myös uskonnollinen, elämänasenteiltaan keskiluokkainen ja oloiltaan vaatimaton, mikä ehkä osaltaan selittää Meadin hakeutumista myöhemmin elämässään poliittisen vasemmiston riveihin. Hänen identifioitumisessaan nuorhegeliläiseen ja sosiaalidemokraattiseen liikkeeseen näkyi uskonnollisuutta vastaan herännyt kapina, ja hänen yrityksissään auttaa muita ihmisiä saattoi kuvastua myös hänen halunsa joko tulla itse autetuksi tai luoda itselleen arvoa muita hieman parempana ihmisenä sekä toisten tukijana.

Nuorta George Herbert Meadia on kuvailtu varovaiseksi, hyvätapaiseksi ja melko hiljaiseksi pojaksi[17] sekä piilokapinalliseksi, jonka hillityn julkisivun takana orasti filosofisesti kiistanalaisia aiheita koskeva erimielisyys. James A. Schellenberg kirjoittaakin Meadin myöhemmin todenneen, että ”häneltä kului kaksikymmentä vuotta oppiakseen pois kaiken

[15] Tämän luvun henkilöhistorialliset tiedot perustuvat Gary A. Cookin teokseen *George Herbert Mead – Making of a Social Pragmatist* (1993) sekä George Cronkin *Internet Encyclopedia of Philosophyssa* julkaistuun artikkeliin ”George Herbert Mead” vuodelta 2001 (ajantasaistettu 2005). Tutkimuksessani mainittujen elämäkerrallisten tietojen lähteenä on lisäksi käytetty Israel Schefflerin teosta *Four Pragmatists – A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey* (1974) ja James A. Schellenbergin suosittua oppikirjaa *Masters of Social Psychology: Freud, Mead, Lewin and Skinner* (1978). Myös Robert M. Farrin *The Roots of Social Psychology* (1996) sisältää paljon elämäkerrallista ainesta.

[16] Kongregationaalisilla kirkoilla tarkoitetaan (erotuksena episkopaalisista ja presbyteerisistä kirkoista) paikallisia seurakuntia, jotka ovat hallinnollisesti itsenäisiä. Kongregationaalisissa kirkoissa katsotaan, että paikallisseurakunnat ovat Kristuksen ruumiin realisaatioita, kun taas kirkkoa pidetään lähinnä idealisaationa.

[17] David L. Miller teoksessaan *G. H. Mead – Self, Language, and the World* (1973, s. xii).

sen, mitä hänelle oli opetettu ensimmäisten kahdenkymmenen vuoden aikana."[18]

Vuodesta 1879 Mead opiskeli Oberlin Collegessa kyseenalaistaen lapsuudessa oppimansa uskonnolliset näkemykset. Hän myös solmi läheisen ystävyyssuhteen opiskelijatoverinsa Henry Castlen kanssa, ja vuonna 1884 hän kirjoitti Castlelle, miksi hänen tiensä opiskelijoiden järjestämässä kristillisessä sosiaalityössä, johon hän oli osallistunut, olisi poikki:

> Minun pitää antaa ihmisten ymmärtää, että minulla on jonkin verran kristillistä uskoa ja rukoukseni voidaan tulkita jumalauskon ilmaukseksi, mutta ei ole epäilystäkään, että omasta mielestäni järkevin maailmanselitys voidaan muodostaa ilman Jumalaa. [*I shall have to let persons understand that I have some belief in Christianity and my praying be interpreted as a belief in God, whereas I have no doubt that now the most reasonable system of the universe can be formed to myself without a God.*][19]

Näissä parikymppisen nuoren miehen ajatuksissa näkyvät paitsi uskonnollisen kasvuympäristön aiheuttamat ahdistukset, myös itsenäistymisen ja oman maailmankuvan muodostamisen haaveet. Mead etääntyi ja luopuikin kristinuskon metafyysisistä ja hengellisistä ulottuvuuksista, mutta kristillinen ajatteluperinne jäi leimaamaan hänen työskentelyään eräänlaisena konstruktivistisena kehitysuskoisuutena ja optimismina. Hän osallistui opiskeluvuosiensa aikana muun muassa setlementtiliikkeeseen.

Kristillisestä ajattelusta vahvimmin Meadiin vaikutti yleinen idealismi, jonka varassa hän päätyi myöhemmin yhdistelemään Darwinin, Hegelin ja Deweyn työtä yhdeksi maailmaa parantavaksi kokonaisuudeksi.[20] Vähittäisellä kristillisestä uskonnosta luopumisella tieteellisen maailmankuvan hyväksi oli joka tapauksessa tärkeä merkitys Meadin ajattelun kehitykselle ja hänen älylliselle vapautumisprosessilleen.

Mead suoritti Bachelor of Arts -tutkinnon Oberlin Collegessa vuonna 1883 ja otti vastaan työn alakoulun opettajana; tehtävää tosin kesti vain

---

[18] James A. Schellenberg teoksessaan *Masters of Social Psychology* (1978, s. 39).

[19] Mead-sitaatti on peräisin Dmitri N. Shalinin vuonna 1988 *American Journal of Sociology* -aikakauskirjassa 92, numero 4 julkaistusta artikkelista "G. H. Mead, socialism, and the progressive agenda" (s. 920). Meadin kristillisyyttä ja hänen sosialistisia sympatioitaan käsittelevä artikkeli on ilmestynyt myös Mitchell Aboulafian toimittamassa teoksessa *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991, s. 21–56).

[20] Vielä vuonna 1901 Mead tunnusti idealistisen filosofian riippuvuutta Hegelistä kirja-arviossaan, jonka hän laati Charles F. D'Arcyn teoksesta *Idealism and Theology – A Study in Presuppositions* (1899) *American Journal of Theology* -lehden numeroon 5 otsikolla "A New Criticism of Hegelianism – Is It valid?". Arvion lopussa (s. 96) hän lausui muun muassa seuraavasti: "*In a word, the idealistic position cannot be taken and then abandoned. It is an attitude which necessarily conditions all possible cognitive consciousness, as regards its form.*"

neljän kuukauden ajan Meadin kyllästyttyä ja alettua lähettää tottelemattomia lapsia kesken päivän kotiin. Varsin pitkän ajanjakson, eli vuoden 1883 lopulta kesään 1887, Mead työskenteli yksityisen rautatieyhtiön, Wisconsin Central Rail Road Companyn, ratahankkeessa suunnittelijana. On vaikea sanoa, mikä tämän selvästikin moderniin teollistuvaan yhteiskuntaan liittyvän episodin merkitys loppujen lopuksi oli Meadille – paitsi tietenkin se, että sitä kautta nuorelle filosofille tarjoutui keino hankkia leipänsä.

Oberlin Collegen ovet suljettuaan Mead oli menettänyt lähes kaiken kristinuskon tarjoaman metafyysisen varmuuden ja ajautunut eksistentiaaliseen kriisiin, joka myöhemmin houkutteli häntä lähtemään uudestaan opintielle. Ystävänsä Henry Castlen kannustamana ja oman elämänsä merkityksellisyyteen liittyvän pohdinnan motivoimana Mead päätti suorittaa Master of Arts -tutkintoon liittyvät *graduate*-opintonsa loppuun. Vuoden 1887 syksyllä Mead kirjoittautui Harvardin yliopistoon (*Harvard University*), jossa hän täydensi opintojaan yhden lukuvuoden ajan. Harvardiin hän hakeutui, vaikka siihen liittyikin suuria taloudellisia vaateita, sillä sitä pidettiin jo tuolloin Yhdysvaltain korkeatasoisimpana yliopistona ja koska yliopistossa opetti hänen ihailemansa uushegeliläinen filosofi Josiah Royce (1855–1916).

Mead omaksui saksalaiseen idealismiin sisältyneet hegeliläiset ja romanttiset vaikutteet nimenomaan Roycen edustaman objektivistisen idealismin muodossa. Sen mukaan ulkomaailmalla on todellinen olemassaolo vain subjektin tietämänä, ja filosofian historiaa tulkitaan eräänlaiseksi Kaitselmuksen realisaatioksi, jossa sinänsä irralliset yksilösubjektit voivat olla yhteydessä toisiinsa universaalin kommunikaation kautta. Vaikka tämä näkemys olikin perusteiltaan subjektivistinen ja individualistinen, se vaikutti Meadin myöhempään näkemykseen ihmisistä vuorovaikutuksessa. Roycen tulkinta Hegelin idealismista miellytti Meadia myös siksi, että se muodosti liikkuvan ja eloisan ajatuskuvion, joka avasi tien kysymyksiin ihmisenä olemisen luonteesta. Meadin kerrotaankin myöhemmin sanoneen, että ”tämä järjestelmä ei ollut enää teologian palvelija eikä muodollisen logiikan ja puritaanisen etiikan oppikirja”.[21]

Harvardissa Mead osallistui muun muassa luennoille, joita Royce piti hollantilaisesta idealistista, Baruch Spinozasta (1632–1677) ja brittiläisestä itseoppineesta naturalistista ja yhteiskuntafilosofista, Herbert Spenceristä (1810–1903). Tutustuminen Royceen syvensi myös hänen näkemystään Kantista, josta tuli itsetutkiskelun vuosia viettävälle Meadille esikuva kahdessa suhteessa: toisaalta Kant oli teologisen dogmatiikan hylännyt filosofi ja toisaalta eettinen universalisti ja moraalisen vapauden

---

[21] Siteerattu David L. Millerin teoksesta *G. H. Mead – Self, Language, and the World* (1973, s. xiv). Mead käytti luonnehdintaa muun muassa Josiah Roycen muistopuheessa, jota on siteerattu seuraavassa viitteessä.

julistaja.[22] Sen sijaan Kantin transsendentalismia hän ei koskaan omaksunut.

Pääaineensa filosofian lisäksi Mead opiskeli psykologiaa, kreikkaa, latinaa, ranskaa ja saksaa. Opintojensa loppupuolella Mead hankkiutui hyviin väleihin William Jamesin kanssa asuen hänen luonaan ja toimien hänen lapsensa kaitsijana. Kiintoisaa Meadin myöhemmän, lähinnä pragmatistiseen perinteeseen liitetyn maineen kannalta on, että opintojaan Mead ei suorittanut Jamesille vaan Roycelle ja eräälle toiselle filosofian professorille, George H. Palmerille (1842–1933), jonka etiikan luennoille hän osallistui.

Vuonna 1888 Mead suoritti Master of Arts -tutkinnon filosofiassa, matkusti Eurooppaan ja asettui Leipzigiin, jonne Henry Castle ja hänen sisarensa Helen olivat siirtyneet hieman ennen häntä. Mead asetti tavoitteekseen suorittaa tohtorin tutkinnon filosofiassa ja fysiologisessa psykologiassa. Leipzigin yliopisto (*Universität Leipzig*) oli tuon ajan filosofien ja psykologien suosiossa, sillä kokeellisen psykologian perustajana tunnettu Wilhelm Wundt (1832–1920) oli pystyttänyt sinne maailman ensimmäisen fysiologisen psykologian laboratorion. Wundtin kokeellisella psykologialla ja hänen käsitteellään 'ele' olikin lähtemätön vaikutus Meadiin, kun taas kuulemiaan filosofian luentoja hän päätyi pitämään pettymyksenä.

Mead ja Castle osallistuivat Leipzigin yliopistossa viettämänsä lukuvuoden aikana kaiken kaikkiaan kolmelle filosofian luennolle, joita järjestivät Wilhelm Wundt aiheenaan ”metafysiikan perusteet”, Max Heinze (1835–1909) aiheesta ”modernin filosofian viimeaikainen historia” ja Rudolf Seydel (1835–1892) otsikkonaan ”saksalaisen filosofian yhteydet kristillisyyteen Kantista alkaen”.[23] Heinzen ja Seydelin vaikutuksesta Mead tuli entistä tietoisemmaksi uskonnollisen ja tieteellisen asenteen eroavuuksista.

Vietettyään lukuvuoden 1888–1889 Leipzigissa Mead saapui sitä seuranneen kesälukukauden aikana Berliinin yliopistoon. Berliiniin siirty-

---

[22] Mead kirjoitti suhteestaan Josiah Royceen ja hänen idealismiinsa erittäin myönteiseen sävyyn Roycen muistotilaisuudessa pitämässään puheessa, mikä saattaa vaikuttaa erikoiselta Meadin oman naturalismin valossa. *International Journal of Ethics* -lehden numeroon 27/1917 otsikolla ”Josiah Royce – A Personal Impression” päätyneessä puheessa (s. 169–170) hän lausui muun muassa näin: ”*The predominant impression he left upon me was of clear ideas and luminous vistas, of subtle athleticism of thought, and an inexhaustible universe of explication and illustration. Philosophy was no longer the handmaid of theology nor the textbook for a formal logic and a puritan ethics. The bodily reality of the world was of the texture of thought and if anywhere this idealistic doctrine has been achieved it was in the audience of Josiah Royce.*” Tyypillistä on, että tämäntapaisissa puheenvuoroissa muistetaan helpostikin vain asioiden myönteiset puolet. Meadin rakkaus idealismiin lienee ymmärrettävissä niin, että hän oli idealistinen (merkityksessä 'ihanteellinen') naturalisti.

[23] Emt., s. 20.

mistä vauhditti yhdysvaltalaisen, William Jamesin ohjauksessa tohtoriksi väitelleen, Granville Stanley Hallin (1844–1924) suositus. Hall oli opiskellut kokeellista psykologiaa sekä Wundtin laboratoriossa että Berliinin yliopistossa, ja häntä ja Meadia yhdistikin se, että molempien kiinnostukset ulottuivat Darwinin evoluutioteoriasta kokeellisen psykologian kautta autoritaaris-romanttiseen, anti-individualistiseen, etniseen ja transsendentaaliseen käsitteeseen 'kansa' (*das Volk*). Mainittakoon, että Hall oli Yhdysvaltain ensimmäinen psykologiasta väitellyt tutkija, *American Journal of Psychology* -lehden perustaja ja myöhemmin myös *American Psychological Associationin* ensimmäinen puheenjohtaja. Nykyajan kannalta katsellen hänen näkemyksiään voidaan tosin pitää niin konservatiivisina (hän kannatti muun muassa naisten ja miesten erillisiä kouluja), että voidaan hyvin ymmärtää, miksi Hallin ja Meadin välille ei kehittynyt yhteistyötä heidän molempien palattua Yhdysvaltoihin.

Sen sijaan Berliinin yliopistossa (*Friedrich-Wilhelms-Universität*)[24] vietetty aika osoittautui Meadille merkittäväksi. Hänellä oli Saksan keisarikunnan pääkaupungissa kaksi keskenään vastakkaisia tendenssejä edustavaa oppi-isää. Yhtäältä hänen kiinnostustaan tieteeseen pitivät yllä Wilhelm Diltheyn (1833–1911) luennot moraalista ja elämästä itseään ilmaisevina ja tulkitsevina tapahtumina ja toisaalta Hermann Ebbinghausin (1850–1909) empiirinen psykologia.[25] Diltheyn ajattelua voidaan pitää Meadin omaa orientaatiota vastaavana sikäli, että hermeneuttisen historianfilosofian rinnalla Diltheyn tutkimustoimintaa leimasivat *myös* vahvat kokeellisen tieteen ihanteet. Ebbinghouse puolestaan keskittyi erityisesti muistin empiiriseen tutkimiseen, aiheeseen, jota monet Meadilta vaikutteita saaneet psykologit ovat kehitelleet edelleen. Meadin omasta mielestä idealististen historiantulkintojen ja empirismin välillä vallineen vastakkainasettelun ei olisi tarvinnut olla ehdotonta eikä jyrkkää, vaikka se kärjistyikin myöhemmin tiedehallinnolliseksi kiistaksi.

Berliinissä oleskellessaan Mead osallistui muun muassa Otto Pfleidererin (1839–1908) pitämille uskonnonfilosofisille luennoille ja Wilhelm Diltheyn järjestämille kursseille, jotka käsittelivät etiikan perusteita. Gary A. Cookin valottaman kirjeenvaihdon mukaan Henry Castle on kertonut kirjeessään kotiväelle, että kummankin opiskelijan heikon saksan kielen taidon vuoksi oli loppujen lopuksi samantekevää, mitä luentoja he kuuntelivat, ja että juuri siksi Mead päätti painottaa opintojaan fysiologiseen psykologiaan jo Leipzigissa toimiessaan.[26] David L. Miller ja James A. Schellenberg puolestaan selittävät Meadin kiinnostusta kokeelliseen psykologiaan eräänlaiseksi defension muodoksi ja katsovat Henry Castlen kirjeisiin viitaten, että juuri fysiologisessa psykologiassa

---

24 Berliinin nykyinen Humboldt-yliopisto (*Humboldt-Universität zu Berlin*).

25 Cook 1993, s. 22.

26 Sama.

Mead oli löytänyt sellaisen ”vaarattoman maaston”, jolla liikkuessaan hän voisi vältellä uskonnollisperäisiä kiistoja ja muita ideologisia maamiinoja myös takaisin kotimantereelle palattuaan.[27]

Yksi selitys kokeellisen tieteen suosimiseen saattoi tietysti olla empiiristen tutkimusotteiden sitoutumattomuus luonnollisiin kieliin ja siitä johtuvat vähäisemmät kielitaidon vaatimukset. Vaikka formalismi ja empirismi ovatkin voineet lähentää eri kieltä puhuvia filosofeja, luonnollisiin kieliin liittyvät ajatusmaailmojen erot ovat jääneet kuitenkin usein voimaan. Niinpä myöskään Mead ei välttynyt jännitteiltä, jotka vallitsevat saksalaiseen ajattelu- ja kieliperinteeseen perustuvan idealistisen filosofian ja englantilaisen kielialueen suosimiin empiirisiin ihanteisiin nojautuvan tieteen välillä. Juuri niiden vuoksi hänen asemansa ”amerikkalaisena hegeliläisenä” ja ”mannereurooppalaisena naturalistina” muodostui lopulta haastavaksi. Juopaa syventää se, että naturalismin perinteellä oli saksalaisessa filosofiassa toisenlaiset motiivit ja erilainen historia kuin Britanniassa ja Yhdysvalloissa. Saksalaista naturalismia on leimannut nietzscheläinen ajattelu, johon on liittynyt ”luonnollisuutta”, ”elämän olemusta” ja ”ihmisluontoa” koskevia oletuksia, kun taas angloamerikkalainen naturalismi on ollut enemmänkin tieteenfilosofista ja metodologista keskittyen kokeelliseen tutkimukseen.

Mead omaksui vaikutteita molemmista perinteistä, mutta empirististä biologiaa enemmän häntä kiehtoi naturalismiin liittyvä *bios*, joka viittaa elämään ja vitaalisuuteen. Hänen myöhemmällä iällä luonnostelemansa todellisuuden rakenteen selvitystyöt alkoivat lopulta muistuttaa Yhdysvaltain kansalliskirjailijoina tunnettujen Ralph Waldo Emersonin (1803–1882) metafyysistä naturalismia ja Walt Whitmanin (1819–1892) transsendentaalista realismia. Tätä ei tarvitse pitää ihmeenä, sillä heidänkin takanaan olivat Hegeliltä ja Kantilta omaksutut vaikutteet.

Euroopan-vuosina Meadin merkittävin kiinnostus kohdistui kuitenkin Wundtiin. Opiskelu Saksassa oli hyvin suosittua 1800-luvulla, sillä Saksa oli tieteen johtava suurvalta. Wundtin laboratoriossa vieraili väkeä niin ahkerasti, että hänellä oli vaikeuksia muistaa kaikkia kävijöitä ja oppilaikseen kirjautuneita. Esimerkiksi suomalaisista filosofeista Wilhelm Wundtin oppilaina opiskelivat uuskantilaiset Arvi Grotenfelt (1863–1941) ja J. E. Salomaa (1891–1960), jonka väitöskirjatyö tarkkaavaisuuden laajuudesta katkesi ensimmäiseen maailmansotaan jatkuakseen toisesta aiheesta myöhemmin.[28] Wundtin vaikutus Meadiin ei ole siis ainut-

---

[27] Miller 1973, s. 38 ja Schellenberg 1978, s. 40.

[28] J. E. Salomaa oli sopinut ohjaajansa Arvid Grotenfeltin kanssa kirjoittavansa väitöskirjan Arthur Schopenhauerin (1788–1860) ja Eduard von Hartmannin (1842–1906) suhteesta, mutta Leipzigin-vuosinaan Salomaa keräsi myös huomattavan psykologisen aineiston. Hän tosin totesi sen lopulta riittämättömäksi väitöskirjaa varten ja palasi takaisin Suomeen väitellen jo aiemmin sopimastaan aiheesta. Meadin tavoin myös Grotenfelt oli opiskellut Wundtin oppilaana 1880-luvulla, ja wundtilaista psykologiaa lienee välittynyt

laatuista vaan osa sitä samaa vaikutusta, joka Wundtilla oli kaikkeen muuhunkin filosofiaan ja psykologiaan.

Kaupunkina Berliini kiehtoi Meadia enemmän kuin Leipzig, sillä yliopisto tarjosi laajemmat opiskelumahdolllisuudet kuin Leipzigin sinänsä arvostettu, jo vuonna 1409 perustettu, yliopisto. Saksan pääkaupunki oli maan kulttuurielämän keskus, jossa myös hegeliläisen mahdin perinteet näkyivät vahvoina. Kaupunki tarjosi loisteliaat puitteet paitsi filosofiasta nauttimiselle, myös seikkailuille ja romansseille. Berliinissä oleskelun pitkäkestoisimpia vaikutuksia olikin Meadin solmima avioliitto. Syksyllä vuonna 1891, vähän ennen paluutaan Yhdysvaltoihin, Mead avioitui Henry Castlen sisaren Helen Castlen kanssa, joka oli häntä kolme vuotta vanhempi ja kuului merkittävään havaijilaiseen poliitikko- ja liikemiessukuun. Hänen veljensä Henry puolestaan palasi jatkamaan lakiopintojaan Harvardiin, kun taas George Herbert Mead sai työtarjouksen Michicanin yliopiston (*The University of Michigan*) filosofisesta tiedekunnasta ja saapui puolisoineen kotimaahansa vuoden 1891 lopussa. Niinpä hän jätti tohtorin tutkinnon toistaiseksi kesken ja muutti uuteen kotiin Michicanin Ann Arboriin, lähelle Detroitia.

Akateemisesta aktiivisuudestaan huolimatta (tai siihen liittyvän kiireen vuoksi) Mead ei saanut väitöskirjaansa koskaan valmiiksi. Työn keskeytyminen saattoi johtua ohjauksen puuttumisesta mutta myös hänen vastaanottamistaan tehtävistä. Tiedekunnan dekaaniksi oli vast'ikään nimitetty John Dewey, ja muutoinkin ympäristö näytti Meadista suotuisalta. Opetustoimen Mead peri suoraan James Hayden Tuftsilta (1862–1942), joka puolestaan matkusti Freiburgin yliopistoon valmistelemaan väitöskirjansa. George ja Helen Meadin ainoa lapsi syntyi 1892 ja sai nimen Henry Castle Albert Mead. Nimen muodossa luovutettu kunnianosoitus Meadin läheisimmälle nuoruudenystävälle, Henry Castlelle, tuli näkökulmasta riippuen joko liian ajoissa tai riittävän aikaisin, sillä Henry Castle kuoli tapaturmaisesti vain 33-vuoden ikäisenä vuonna 1895. Kuriositeettina voidaan mainita, että Meadin poika kouluttautui fyysikoksi ja meni aikuiseksi vartuttuaan naimisiin James Hayden Tuftsin tyttären Irenen kanssa, joka puolestaan oli kouluttautunut psykiatriksi.

Mead oli 1900-luvun viimeisellä vuosikymmenellä nuoruutensa kukoistuksessa, ja hänen opettajanuransa alkoi käynnistyä hänen luennoidessaan evoluutioteorian sovellutuksista Michiganin yliopistossa. Samalla Meadin oma ja pragmatismin yleinen viitekehys alkoivat hahmottua. Sekä Mead että Dewey tunsivat William Jamesin ”Psykologian periaatteet” hyvin, mutta molempien mielestä ihmisen psyykeä koskevan tie-

---

Grotenfeltin kautta myös hänen muiden oppilaidensa Erik Ahlmanin (1892–1952) ja Sven Krohnin (1903–1999) töihin, joissa fenomenologinen ja hermeneuttinen asennoituminen oli paljon keskeisempää kuin empiristinen tai positivistinen. Suomalaisten filosofien suhteista toisiinsa ja saksalaiseen filosofiaan sekä psykologiaan ks. esim. Mikko Salmelan teosta *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata* vuodelta 1998.

teen perustan piti olla yhtä aikaa sekä biologisempi että yhteiskunnallisempi. Sen enempää Mead kuin Deweykaan eivät olleet vielä lyöneet lukkoon ajattelunsa peruslinjoja, ja heidän filosofisiin pohdintoihinsa yhtyi taloustieteissä tohtorin tutkintoa tavoitteleva Charles Cooley (1864–1929), jonka teos *Human Nature and the Social Order* (1902) vaikutti Meadiin sittemmin voimakkaasti. Cooley oli omaksunut Adam Smithin vuonna 1759 julkaistusta teoksesta *The Theory of Moral Sentiments* käsityksen, että ihmisten täytyy *asettua toistensa asemaan* voidakseen toimia tehokkaasti yhteiskunnassa, ja Cooleyn sen pohjalta luonnosteleman sovellutuksen mukaan *minät kehittyvät heijastellessaan muiden ihmisten arvioita omassa itsessään*. Juuri tämän ajatuksen Mead liitti myöhemmin vuorovaikutuksen ja roolinoton käsitteeseensä; tosin hän onnistui viemään idean pitemmälle esittämällä myös kysymyksiä mielen alkuperästä, jota Smith ja Cooley pitivät itsestään selvänä.

John Dewey opetti Michicanin yliopistossa vuosina 1884–1888 ja 1889–1894 mutta tavoitteli paikkaa Chicagon yliopistosta, joka oli perustettu John D. Rockefellerin lahjoituksella 1890. Kun vuonna 1892 aloittaneen Chicagon yliopiston (*The University of Chicago*) ensimmäisenä presidenttinä toiminut William Rainey Harper (1856–1906) ehdotti Deweyn siirtymistä Chicagoon professoriksi ja filosofisen tiedekunnan dekaaniksi, Dewey esitti toiveen, että myös Meadille myönnettäisiin sieltä yliopistovirka. Mead ottikin hänelle tarjotun tehtävän vastaan ja seurasi Deweya Chicagon yliopistoon, jossa hän toimi vuodesta 1894 alkaen lähes neljänkymmenen vuoden ajan: ensin vuodet 1894–1902 filosofian assistenttina (*assistant professor*), sen jälkeen 1902–1907 apulaisprofessorina (*associate professor*) ja lopulta 1907–1931 filosofian professorina. Tässä yhteydessä ei voida tosin välttää huomautuksia, jotka koskevat pragmatismin "sisäsiittoisuutta". Tietty sovinnaisuus, sukulaisten suosiminen ja sisäänpäin lämpiävyys ovat leimanneet pragmatismia alusta asti, eikä tämä ole poikennut myöskään nykyisten pragmatistien halusta järjestellä toisiaan virkoihin.

Suopeasti katsoen myös tällaiseen supliikkitoimintaan liittyvää sovittelunhalua ja yhteisymmärrystä voidaan pitää eräänä inhimillisyyden muotona. Mead ja Dewey eivät olleet pelkästään ystäviä, vaan myös heidän filosofiset kiinnostuksensa olivat pitkälti samanlaisia. Niinpä heidän tiensä eivät eronneet silloinkaan, kun Dewey vuonna 1904 jatkoi uraansa siirtymällä Columbian yliopiston (*Columbia University*) professoriksi. Heitä jäi yhdistämään moni asia. Ensinnäkin Hegel oli keskeinen hahmo ja esikuva molempien ajattelulle, ja kumpikin pyrki konkretisoimaan hegeliläisiä minuuden, itsen ja yhteiskunnan käsittämistapoja töissään.[29] Toiseksi, myös teleologisella selitystavalla oli merkittävä vai-

---

[29] Mead on tunnustanut kiitollisuuttaan John Deweylle myös elämänsä myöhemmissä vaiheissa; tyypillinen on esimerkiksi *International Journal of Ethics* -lehden numerossa 36

kutus kummankin filosofiaan, nähdäänpä tuota päämäärä- ja tarkoitushakuisuutta sitten maailmanhistorian suuria kehityslinjoja koskevassa metafysiikassa tai pelkästään ihmisen toiminnan suuntautuneisuudessa päämääriin.[30]

Deweyn vaikutus Meadin akateemiseen uraan oli kaiken kaikkiaan erittäin merkittävää. Tämä näkyi esimerkiksi siinä, että Mead nimitettiin Chicagoon nimenomaan Deweyn aloitteesta, ja hän palveli uskollisen apulaisen asemassa vuosien ajan. Meadin uraa leimasi tosin jo tuolloin vaara jäädä opettajansa varjoon. Vuonna 1859 syntynyt John Dewey eli lähes satavuotiaaksi ja kuoli vuonna 1952, parikymmentä vuotta oppilaanaan toimineen Meadin jälkeen. Vähitellen Meadin ajattelu oli kuitenkin irtautunut kasvatustieteilijänä tunnetuksi tulleen Deweyn näkemyksistä muodostaen omanlaisensa teorian mielestä (*mind*), minuudesta (*self*) ja yhteiskunnasta (*society*).

Meadista tuli lopulta yhtä merkittävä teoreetikko yhteiskuntatieteille kuin Dewey oli kasvatustieteille. Chicagolaisten pragmatistien kesken vallitsikin lopulta eräänlainen työnjako, jonka mukaisesti James Hayden Tufts oli kiinnostunut etiikasta ja estetiikasta, Addison Moore (1866–1930) logiikasta ja tietoteoriasta ja Mead filosofian, sosiologian ja psykologian tarjoamasta viisaudesta, jota alettiin sittemmin kutsua sosiaalipsykologiaksi.

Mead oli aktiivinen myös Chicagon kunnallispolitiikassa uskoen, että tiede voisi auttaa ratkomaan yhteiskunnallisia ongelmia.[31] Hän kuoli

---

vuonna 1926 ilmestyneen artikkelin ”The nature of aesthetic experience” (s. 382–392) alaviitteeseen 1 sisältyvä maininta, jonka mukaan ”*I have not made specific acknowledgments in the article to Professor Dewey, but the reader who is familiar with his* Experience and Nature *will realize that it was written under the influence of that treatise.*” Kirjoitus on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 294–305). Deweylta Mead omaksui sekä hänen tieteenfilosofisia, kasvatusfilosofisia että idealistis-metafyysisiä näkemyksiään.

Deweyn hegeliläisyyttä ja hänen suhdettaan Kantiin sekä Royceen Mead käsitteli laajassa postuumisti julkaistussa esseessään ”The philosophy of John Dewey”, joka ilmestyi *International Journal of Ethics* -lehden numerossa 46 vuonna 1936 (s. 64–81). Toimittajien mukaan kirjoitus saattaa olla saman lehden numerossa 40 vuonna 1930 ilmestyneen artikkelin ”The philosophies of Royce, James and Dewey in their American setting” luonnos.

30 Mead on tilittänyt suhdettaan tärkeimpiin opettajiinsa aatehistoriallisessa esseessään ”The Philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting”, joka julkaistiin *International Journal of Ethics* -aikakauslehden numerossa 40 vuonna 1930 (s. 211–231). Tässä kypsässä ja tyylillisesti onnistuneessa kirjoituksessaan Mead pohtii eurooppalaisuuden ja amerikkalaisuuden olemusta päätyen John Deweya ylistävään käsitykseen, jonka mukaan ”[*i*]*t is hardly necessary to point out that John Dewey's philosophy, with its insistence upon the statement of the end in the terms of the means, is the developed method of that implicit intelligence in the mind of the American community. And for such an implicit intelligence there is no other test of moral and intellectual hypotheses except that they work. In the profoundest sense John Dewey is the philosopher of America.*” (s. 231).

31 Mead toimi vuonna 1903 perustetussa City Club of Chicago -nimisessä kansalaisfoorumissa, joka kokoontuu viikoittain ja jota kuvaillaan ”puolueettomaksi” tai ”ei-ryhmäkuntaiseksi” (*nonpartisan*). Todellisuudessa osallistujat ovat olleet Yhdysvaltain *Nonpartisan*

sairauskohtaukseen 68 vuoden iässä 26. huhtikuuta 1931, parisen vuotta puolisonsa menehtymisen jälkeen. Mead oli ottanut menetyksen raskaasti, eikä hän ehtinyt toimia siinä professorin virassa, jonka 1930 eläkkeelle jäänyt Dewey oli järjestänyt hänelle Columbian yliopistosta lukuvuodeksi 1931–1932. Hänen viimeiseksi artikkelijulkaisukseen jäi Addison Mooren muistokirjoitus, joka julkaistiin Chicagon yliopiston lehdessä.[32]

Meadin viimeisiin vaiheisiin liittyy myös tiedehallinnollinen ja yliopistopoliittinen konflikti. Oberlin Collegessa opiskellut ja Yalessa lainopillisen tutkinnon suorittanut Robert Maynard Hutchins (1899–1977) oli noussut Chicagon yliopiston presidentiksi William Rainey Harperin jälkeen vain kolmenkymmenen vuoden ikäisenä vuonna 1929. Ensimmäisinä virkatoiminaan nuori kristinuskosta ja kasvatuksen filosofiasta viehättynyt skolaarikko yritti saattaa Chicagon yliopiston opetusohjelman uustomistisille linjoille. Hankkeensa yhtenä piirteenä hän oli taivutellut vuonna 1931 yliopiston lainopillista tiedekuntaa kutsumaan filosofian professoriksi oman ystävänsä, syntyperältään juutalaisen mutta katolista kirkkoa myötäilevän filosofin, Mortimer J. Adlerin (1902–2001), jonka tutkimusaiheet olivat aristoteelisia ja tomistisia ja argumentaatio pikemminkin teologista kuin filosofista. Tämän tuloksena Mead ja neljä muuta filosofia – joukossa muiden muassa Freiburgissa väitellyt James Hayden Tufts – uhkasivat irtisanoutua viroistaan pidettyään Adleria epäpätevänä ja vastustettuaan hänen nimittämistään filosofian osastolle.[33] Yliopisto

---

Leaquen (NPL) perustajien ja jäsenten tavoin useimmiten sosialisteja tai entisiä sosialistisesta puolueesta (*Socialist Party of America*, SPA) irtautuneita jäseniä. Näyttönä Meadin toiminnasta ovat artikkelit, joita hän kirjoitti kasvatuksellisista aiheista yhdistyksen *The City Club Bulletin* -nimiseen julkaisuun vuosina 1907–1920. Kirjoitukset on mainittu Meadin julkaistujen artikkelien luettelossa.

[32] Ks. Meadin kirjoitusta ”Doctor Moore’s Philosophy” julkaisussa *University of Chicago Record, New Series*, 17/1931 (s. 47–49). Kirjoitus päättyi sanoihin, jotka sopisivat kuvaamaan myös Meadia itseään: ”*His very style advertised the fact that the whole man passed into his thought, and that his thought was an integral part of the life which we have lost.*”

[33] Sekä Robert Maynard Hutchins että Mortimer J. Adler loivat myöhemmin merkittävän, joskin melko tyypillisen virkauran. Hutchins toimi vuosina 1929–1945 Chicagon yliopiston presidenttinä ja sen jälkeen kanslerina vuoteen 1951 asti, kun taas kristillisen teologian kysymykset kiehtoivat laajan tuotannon julkaissutta Mortimer Adleria kuin karhua hunaja myös hänen vaikuttaessaan myöhemmin Columbian yliopistossa.

Molemmat toimivat lisäksi *Encyclopædia Britannican* toimittajina; Hutchins vieläpä toimituskunnan puheenjohtajana vuodesta 1943 vuoteen 1974. Adler on puolustanut tiedepoliittista aktiivisuuttaan John R. Shookin vuonna 2000 toimittaman kokoelmateoksen *The Chicago School of Pragmatism* (vol. 4) elegiassa ”The Chicago School” (s. 365–381), jossa hän kiittää Harperin roolia Yhdysvaltain ”ensimmäisen tutkimusyliopiston” luomisessa. Alun perin vuonna 1940 kirjoitetussa artikkelissa hän pitää kokeellisesta tieteestä innostunutta naturalistista pragmatismia ”militantin modernismin uskontona” (*religion of militant modernism*), sanoo vältelleensä tieteenharjoittajien kategorisointia ja ainoastaan puolustautuneensa pragmatistien suvaitsemattomuutta vastaan. Lisäksi hän vakuuttaa tavoitelleensa tieteenalojen tasapainottamista myös uskontojen tutkimisen hyväksi. Sen sijaan

torjui Hutchinsin tiedepoliittiset linjaukset kaikkiaan kolme kertaa, ja hänen konservatiivishenkisen uudistustyönsä merkittävimmäksi saavutukseksi jäi amerikkalaisen jalkapallon lopettaminen yliopistosta. Sen sijaan Adlerin nimittämisestä harmistunut Mead piti Hutchinsin tiedepoliittista reuhaamista siinä määrin häiritsevänä, että hän sen vuoksi hyväksyi Columbian yliopiston tarjouksen.

Kuolema kuitenkin keskeytti Meadin aikeet muutamaa kuukautta myöhemmin, ja ihmisten mieliin hän jäi pysyvästi chicagolaisena filosofina ja Chicagon pragmatistisen koulukunnan (*Chicago School of Pragmatism*) kantavana voimana yhdessä Deweyn ja Tuftsin kanssa. Mead vaikutti keskeisesti myös Chicagon sosiologisen ja sosiaalipsykologisen koulukunnan syntyyn, ja yliopiston intellektuaalinen maine uskontovapaana oppilaitoksena, jossa "vapaat tieteet" (esimerkiksi kirjallisuustiede ja matematiikka) yhdistyivät saksalaistyyppiseen tutkimusyliopistoon, on osittain Meadin perua.

1.3. Meadin pragmatismi ja tutkimuksen lähteet

Mead eli Chicagossa kaikkiaan 37 vuotta, ja hänen poismenonsa koettiin huomattavana menetyksenä pragmatistiselle filosofialle. Pragmatismin vaikutus Chicagon yliopistossa ja Chicagon yliopiston maine "pragmatismin Mekkana" heikkenivätkin voimakkaasti Meadin kuoleman ja yliopistossa vuodesta 1909 filosofian professorina toimineen Addison Mooren menehtymisen johdosta. Vaikutusta tehostivat Tuftsin eläköityminen sekä Mortimer Adlerin suorittama lakaisutyö. Pragmatismin perustajana pidetty semiootikko Charles S. Peirce (1839–1914) ja psykologina sekä uskontotieteilijänäkin tunnettu William James (1842–1910) olivat poistuneet filosofian näyttämöltä jo pari vuosikymmentä aiemmin. Meadille sekä Moorelle esitetyt kunnianosoitukset riittivät varmistamaan Deweylle ja hänen ystävilleen heidän ansaitsemansa paikan Yhdysvaltain älymystön historiassa. Tätä arvonantoa seurannut jalustalle nostaminen ei kuitenkaan pystynyt enää takaamaan pragmatismille sellaista elävää

---

kokoelman esipuheen laatija Frank Ryan toteaa, että olivatpa Hutchinsin ansiot mitkä hyvänsä, hänen toimintansa todistaa tiedekunnan ja opiskelijoiden äärimmäisestä polarisoitumisesta ja Chicagon koulukunnan heikentymisestä "Chicagon sodaksi": "*Whatever the merits of this assessment, his own account of the period attest to the extreme polarization among faculty and students as the Chicago School deteriorated into the Chicago Fight*." Emt., s. xxxi.

Varmaa joka tapauksessa on, että Meadin ja muiden pragmatistien laaja edustus ja suosio yliopiston opetus- ja tutkimusviroissa ei jäänyt kokonaan vaille vastalauseita. Mainittakoon, että pragmatismin ja uskonnollisuuden suhteet kärjistyivät ristiriidoiksi lähinnä Chicagon yliopistossa. Tämä johtui pragmatismin Chicagossa saamasta naturalistisesta painotuksesta. Sen sijaan Harvardissa toimineen William Jamesin pragmatismissa ja uskontopsykologiassa uskonnollisuuteen suhtauduttiin huomattavasti ymmärtäväisemmin.

asemaa, josta se oli nauttinut ja joka oli ollut sille ominaista kuluneiden vuosikymmenien ajan.

Alkuperäinen pragmatistinen filosofia, jossa käsiteltiin niin kielifilosofisia, uskonnollisia kuin poliittisiakin kysymyksiä, lakastui 1930-luvulla menettäen asemiaan nousussa olleelle loogiselle empirismille. Filosofiselle pragmatismille ominainen perusasenne kokikin renessanssin vasta toisen maailmansodan jälkeen, johon mennessä loogisen empirismin teesit olivat joutuneet vaikeuksiin ja niitä oli jouduttu täydentämään sekä osittain kumoamaan tai korvaamaan ajatuksilla kielen merkitysten liittymisestä kielen käyttötilanteisiin ja elämänkäytäntöihin. Yhdistyessään postwittgensteinilaiseen näkemykseen kielipeleistä pragmatismi nousi jälleen suosioon analyyttisen filosofian kielifilosofisena ja kriittisen realismin tieteenfilosofisena osana, jolloin siitä olivat tosin karsiutuneet pois elämänkatsomukselliset, uskonnonfilosofiset ja poliittiset ainekset.[34]

Meadin ajautumista epäsuosioon 1930-luvun ja 1960-luvun väliseksi ajaksi voidaan selittää sillä, että hänen filosofiansa oli täynnä tuota monien ammattifilosofien työrauhaa häiritsevää ihmisen eksistenssin pohdintaa. Meadin näkemykset vastasivat Ludwig Wittgensteinin myöhäiskauden ajatuksia sikäli, että Meadkään ei pitänyt yksityiskieltä mahdollisena, vaan hänen mielestään merkitysten muodostuminen, kieli ja ymmärtäminen ovat läpikotaisin yhteisöllisiä asioita. Ajoittuessaan vasta Meadin jälkeiseen aikaan niin sanottu ”myöhäinen Wittgenstein” olikin todella myöhäinen.

Meadista ei voinut tulla puhdasta kielifilosofista pragmatistia siksi, että hän ei ankkuroinut kielen merkityksiä pelkästään kieliyhteisöön tai sopimuksenvaraisuuteen, vaan hän sitoi merkityskonstituutionsa inhimilliseen kokemukseen edellyttäen ihmisten kokemusmaailmalta yhtäpitävyyttä. Niinpä Meadin kokemuskäsitys eroaa sekä loogisen empirismin että myöhemmän postwittgensteinilaisen kielifilosofian tavoista käsittää ihmisen kokemuksellisuus. Jyrkän naturalisminsa vuoksi hänen ajatte-

[34] On syytä huomata, että omana kukoistusaikanaan amerikkalainen pragmatismi ei ollut sellainen ismi, jollainen siitä on myöhemmin muovautunut koulukuntien välisessä kiistelyssä ja rajaviivojen piirtelyssä. Monet pragmatistisesta filosofiasta innostuneet eivät edes tunnistaneet ajattelutapaansa leimallisesti pragmatistiseksi – joko siksi, että he tarkastelivat sitä sisältä päin, tai siksi, että sille ei ollut vaihtoehtoja. Esimerkiksi Mead mainitsee sanat ”pragmaattinen”, ”pragmatismi” ja ”pragmatisti” vain seitsemän kertaa 24-sivuisessa artikkelissaan ”Pragmatic theory of truth”, joka ilmestyi Kalifornian yliopiston *Studies in the Nature of Truth* -sarjan julkaisuna numero 11 vuonna 1929 (s. 65–88). Pragmatisteilla oli kylläkin selvä ohjelmansa, vaikka he eivät olleet järjestäytyneet liikkeeksi, ja monia Meadin aikalaisia voidaan luonnehtia ”pragmatisteiksi ilman pragmatismia”. On tosin vaikeaa sanoa, onko pragmatismi vaikuttanut ideologiana voimakkaimmin juuri silloin, kun sen luonne on ollut tiedostamatonta, vai silloin, kun se on ollut tiedostettua. Edellä mainittu Meadin artikkeli on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 320–344).

Sama nimeämisongelma pätee Meadiin ”sosiaalipsykologian klassikkona”: on epähistoriallista puhua Meadista sosiaalipsykologina, sillä tieteenalaa ei ollut vielä olemassa.

lunsa asettui omille linjoilleen myös 1900-luvun loppupuolen tieteenfilosofiassa.

Meadin teoriatausta muodostui kirjavaksi niin kuin hänen elämänsäkin, eikä häntä juuri millään yrittämällä voida luonnehtia yhden tien kulkijaksi. Meadin merkityksenteoria ja inhimillisen minän kehitystä koskevat näkemykset ovat syntyneet Chicagon kaudella, ja pääpiirteissään niiden sisältö on ilmaistu kokoelmateoksen *Works of George Herbert Mead 1 and 2* (ensijulkaistu 1934 ja 1936) teksteissä, jotka perustuvat vuosien 1926–1930 luentoihin.[35] Nämä kielitieteilijä Charles W. Morrisin ja Merrith A. Mooren toimittamat kirjoitukset muodostavat tutkimukseni keskeisen lähteen. Niistä ensimmäinen on julkaistu nimikkeellä *Mind, Self, and Society – From the Standpoint of Social Behaviorist* jälkimmäisen kantaessa nimeä *Movements of Thought in the Nineteenth Century*.[36] Teosten nimet ja väliotsikointi ovat peräisin toimittajilta.

Meadin itsensä ainoa loppuun saattama ja julkaisemista varten viimeistelemä teos, *The Philosophy of the Present*, valmistui vuonna 1931. Se tarkastelee vuorovaikutuksellisen minän todellistumista fyysisessä maailmassa ja pysyy melko uskollisena fysiologisen psykologian mukaiselle interaktionismille. Kirja ilmestyi Meadin kuolemaa seuranneena vuonna 1932.[37] Myös tämä teos on kokoelma ja perustuu Meadin vuonna 1930

---

35 Ks. Meadin kirjoituksista ja hänen oppilaidensa luentomuistiinpanoista toimitetun kokoelman *Works of George Herbert Mead* osaa 1 ”Mind, Self, and Society – From the Standpoint of Social Behaviorist” (toim. Charles W. Morris, 1934) ja osaa 2 ”Movements of Thought in the Nineteenth Century” (toim. Merrit H. Moore, 1936). Käytän Meadin teoksiin ja kokoelmiin viitatessani jatkossa kirjainlyhenteitä, jotka on mainittu lähdeluettelossa. Charles W. Morris laati G. H. Meadista myös artikkelin *Encyclopædia Britannicaan* vuonna 1967.

36 Edellä mainitut kokoelmateokset antavat melko luotettavan kuvan Meadin ajattelusta ainakin sikäli, että muiden muassa Filipe Carreira da Silva on päätynyt luonnehtimaan toimitustyötä teoksessaan vuodelta 2008 (s. 139) seuraavasti: ”*Mind, Self, and Society* -teosta on laajalti pidetty opiskelijoiden muistiinpanojen toimitettuna versiona, mutta tosiasiassa se on jonkun Meadin luennoille vuonna 1928 osallistuneen ammattimaisen pikakirjoittajan työtä. [Mind, Self, and Society *is widely assumed to be the edited version of notes taken by students, while in fact it is the result of a professional stenographer who attended Mead's lectures in 1928.*]”. Maininta ”ammattimaisesta pikakirjoittajasta” viitannee tässä yhteydessä johonkin filosofian perusteista hyvin selvillä olleeseen kuulijaan. Täten kyseinen teos luo Meadin ajatteluun paljon paremman näköalan kuin on joskus epäilty.

37 Ks. Arthur E. Murphyn toimittamaa ja johdannolla varustamaa Meadin teosta *The Philosophy of the Present* (1932). Teoksessa on myös John Deweyn esipuhe. Vaikka kyseessä onkin Meadin itsensä ”valmiiksi teokseksi” tarkoittama teksti, sitä ei voida pitää kovin edustavana vaan pikemminkin kiireellä kirjoitettuna. *The Philosophy of the Present* perustuu Meadin vuoden 1930 lopulla Berkeleyssa pitämään Carus-luentosarjaan, jonka järjestämistä vaikeutti se, että Mead toimi samaan aikaan Chicagon yliopiston filosofian laitoksen johtajana. Teoksen sisältö koostuu luennoista ”The Present as the Locus of Reality” (s. 1–31), ”Emergence and Identity” (s. 32–46), ”The Social Nature of the Present” (s. 47–68) ja ”The Implications of the Self” (s. 69–90) sekä kolmesta täydentävästä esseestä,

Berkeleyssa (*University of Kalifornia, Berkeley*) pitämiin Carus-luentoihin.[38] Todennäköistä on, että tässä teoksessa Mead esittää ajatuksiaan, jotka olivat sisältyneet jo hänen kesken jääneeseen ja alun perin Wilhelm Diltheyn ohjaamaan väitöskirjan käsikirjoitukseensa näöstä, kosketuksesta ja tilan havaitsemisesta. Teokseen sisältyy myös viisi täydentävää esseetä.

Neljäs keskeinen tutkimuskäytössä vakiintunut Mead-lähde on Charles W. Morrisin yhdessä John M. Brewsterin, Albert M. Dunhamin and David L. Millerin kanssa toimittama *The Philosophy of the Act* (1938), jonka yli kuudellasadalla sivulla Mead käsittelee ihmisen aistikykyä, havaitsemisen filosofiaa ja tieteenfilosofian kysymyksiä.[39] Lähteiden valikoimaa täydentävät Anselm Straussin Mead-kokoelma *On Social Psychology – Selected Papers* (1977)[40] ja David L. Millerin toimittama sekä johdannolla varustama *The Individual and the Social Self – Unpublished Work of George Herbert Mead* (1982).

Mead esitti osan filosofisesti merkityksellisistä kannanotoistaan lyhyehköissä kirjoituksissa, arvosteluissa ja keskustelupuheenvuoroissa. Tutkijoiden tehtävä on helpottunut huomattavasti vuoden 2007 jälkeen kanadalaisen Brockin yliopiston (*Brock University*) avattua Internetissä Mead-aineistoa julkaisevan tietokannan,[41] josta löytyvät luetteloituina lähes kaikki Meadin julkaisemat sekä häneltä postuumisti ilmestyneet

---

jotka ovat luentojen luonnoksia: ”Empirical Realism” (s. 93–118), ”The Physical Thing” (s. 119–139) ja ”Scientific Objects and Experience” (s. 140–160). Kokoelman loppuun on sisällytetty aiemmin julkaistut artikkelit ”The Objective Reality of Perspectives” (s. 161–175) ja ”The Genesis of the Self and Social Control” (s. 176–195).

[38] Carus-luennot ovat Amerikan Filosofisen Yhdistyksen (*The American Philosophical Association*, APA) järjestämä luentosarja, joka kantaa saksalaissyntyisen, vuonna 1884 Yhdysvaltoihin siirtyneen filosofin ja uskontotieteilijän, Paul Carusin (1852–1919), nimeä. Sarjan avasi John Dewey luentosarjallaan ”Experience and Nature” vuonna 1925.

[39] Mead-kokoelma *The Philosophy of the Act* koostuu hänen elinaikanaan julkaisemattomista kirjoituksista ja toimittajien esipuheesta (s. vii–lxxiii) sekä Henry Meadin elämäkerrallisista huomautuksista (s. lxxv–lxxix). Kappaleet ovat: ”General Analysis of Knowledge and the Act” (s. 3–100), ”Perceptual and Manipulatory Phases of the Act” (s. 103–268), ”Cosmology” (s. 271–442), ”Value and the Act” (s. 445–519) sekä ”Supplementary Essays” (s. 523–605).

[40] Anselm Straussin toimittama *On Social Psychology – Selected Papers* (1977) on alun perin julkaistu vuonna 1964 nimikkeellä *George Herbert Mead on Social Psychology*, ja teoksesta on saatavilla myös vuoden 1956 versio *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Sisällöltään muutettu ja tarkistettu laitos koostuu Meadin aiemmissa kokoelmateoksissa julkaistuista ja sosiaalipsykologian kannalta kiinnostavista teksteistä seuraavasti: *Mind, Self, and Society* sivut 1–134, 135–226 ja 260–328; *Movements of Thought in the Nineteenth Century* sivut 153–168, 360–385, 386–404, 456–466 ja 503–510; *The Philosophy of the Act* sivut 45–62, 92–100 ja 357–420. Lisäksi teoksessa on katkelmia kokoelmasta *The Philosophy of the Present* ja artikkelit ”Cooley's Contribution to American Social Thought” sekä ”The Objective Reality of Perspectives”.

[41] Kanadan Ontariossa sijaitsevan Brockin yliopiston Mead-tietokantaa ylläpidetään verkko-osoitteessa <http://www.brocku.ca/MeadProject/>.

kirjoitukset.[42] Suurin osa Meadin artikkeleista ja kokoelmateoksista onkin julkaistu tällä ”Mead Project 2.0” -nimisellä sivustolla uudelleen. Kirjoitukset on varustettu myös alkuperäisten painettujen lähteiden sivunumeroilla sekä viiteapparaatilla, joten arkisto palvelee painettuja lähteitä korvaavana tekstiaineistona. Tietokantaan on myös sisällytetty Meadiltä aiemmin julkaisemattomia kirjoituksia.

Meadin kirjoitusten vaikea saatavuus ja laadullinen vaihtelu aikakauskirja-artikkeleista luentomuistiinpanoihin ovat saaneet aikaan sen, että kokonaiskuva hänen tuotannostaan on jäänyt monille tutkijoille hajanaiseksi.[43] Meadin esittämiä näkemyksiä on kuitenkin syytä pitää sisällöllisesti yhtenäisinä, sillä niitä motivoi pyrkimys selittää minuuden, kielen ja yhteiskunnan alkuperä kokonaisvaltaisen yhtenäisteorian valossa.

1.4. Mead-tutkimuksista

Tämän teoksen lähtökohtana ovat Meadin ajatukset, mutta en pyri hänen filosofiansa tarkkaan esittelemiseen tai jäljentämiseen. Toisaalta uskon, että hänen ideansa luonnehtivat näkemyksiäni joko lähteinä tai kritiikin kohteina silloinkin, kun etenen kauas hänen kirjoitustensa välittömästä läheisyydestä. Siksi toivon, että esittämiäni ajatuksia arvioitaisiin enemmän niiden omien sisältöjen perusteella kuin mihinkään ”ehdottomaan” tai ”oikeaan” tulkintaan tähtäävien ulottuvuuksien mukaan. Mitään autenttista Mead-tulkintaa ei ehkä voitaisi luoda siksi, että Meadin ideoiden pohjalle on synnytetty suuri määrä soveltavaa kirjallisuutta, jossa hänen ajattelunsa näyttäytyy vähintäänkin monenkirjavana, eikä sekundaarilähteistä hahmotu yksimielistä kokonaisuutta.

George H. Mead tunnetaan parhaiten minuutta ja intersubjektiivisuutta koskevista käsityksistään sekä kielen alkuperän jäljittämisestään. Niiden pohjalta hän kehitteli toiminnan teoriaa ja sille perustuvaa yhteis-

[42] Meadin kirjoitusten ajantasainen bibliografia sijaitsee Brockin yliopiston verkko-osoitteessa <http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/mead_biblio2.html>.

[43] Meadin jälkeensä jättämä omien muistiinpanojen ja oppilaiden luentomuistiinpanojen korpus sisältää Filipe Carreira da Silvan (2008, s. 38) mukaan yli 900 sivua julkaisematonta tekstiä. Muiden tutkijoiden alkuperäislähteistä tekemät selvitykset ovat tosin vahvistaneet julkaistujen päälähteiden kautta syntynyttä Mead-kuvaa. Tämä yllätyksettömyys ei ole ihme, sillä sosiaalisesti aktiivisena henkilönä Mead teki asiansa selväksi jo elinaikanaan – toisin kuin monet erakkoluonteiset ja pelkästään kirjalliseen toimintaan keskittyneet filosofit, joiden käsikirjoitukset ovat jääneet tutkijoita kiehtoviksi arvoituksiksi. Käsitystä Meadin julkaistujen toimitustöiden luotettavuudesta mutta myös epäilyjä asioiden kaunistelusta on saattanut vahvistaa se, että hänen poikansa fyysikko Henry Mead valvoi teosten *Mind, Self, and Society* (1934), *Movements of Thought in the Nineteenth Century* (1936), *The Philosophy of the Act* (1938) ja *The Philosophy of the Present* (1932) julkaisemista sekä tarkisti niiden sisällön.

kuntafilosofiaa luoden samalla metafyysisen käsityksen luonnossa vallitsevasta emergenssistä. Oman kukoistuskautensa (eli 1920-luvun) filosofeille tyypillisesti[44] hän pyrki muotoilemaan eräänlaisen ajallisuutta koskevan teorian, jossa menneisyyttä ja tulevaisuutta pyritään arvioimaan nykyisyyden kautta. Teoksessaan *The Philosophy of the Present* Mead pitää havaitsijan kulloiseenkin ”ajanhetkeen” liittyvää subjektiivista näkökulmaa keskeisenä sekä menneisyyden että tulevaisuuden tulkinnoille, ja hänen ajattelunsa hyödynsi pitkälti niitä vaikutteita, joita hän oli saanut hermeneutiikasta ja historianfilosofiasta oleskellessaan Saksassa vuosina 1888–1891.

Meadiläinen käsitys minuuden rakentumisesta kommunikaatiossa on vaikuttanut nykyfilosofeista vahvimmin Jürgen Habermasiin, jonka muotoilema kommunikatiivisen toiminnan teoria muistuttaa Meadin yhteiskuntafilosofiaa jopa niin pitkälle, että sitä voitaisiin tietyin edellytyksin pitää Meadin ajattelun sovellutuksena tai jatkona.[45] Samassa hengessä Meadin filosofiaa on kehitellyt saksalainen sosiologi Hans Joas useina painoksina ja käännöksinä julkaistussa teoksessaan *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*.[46]

---

[44] Esimerkkinä voidaan viitata vaikkapa Henri Bergsonin ”keston” (*durée*) käsitteeseen ja Martin Heideggerin yrityksiin hahmottaa inhimilliseen olemiseen liittyvän ajallisuuden luonnetta teoksessa *Sein und Zeit* (1927). Ajallisuutta koskevien filosofisten vaikutteiden joukosta ei ole syytä unohtaa myöskään niitä herätteitä, joita Albert Einsteinin suhteellisuusteoriat antoivat tuon aikakauden filosofeille. Olen käsitellyt aihetta teokseni *Dialoginen filosofia* toisessa pääluvussa (1. painos, 2003, s. 89–91; 2. painos, 2008, s. 93–95). Meadin halussa myöntää sekä menneisyyttä koskevien tulkintojen että tulevaisuutta koskevan kehityksen riippuvuus nykypäivästä näkyy eniten 1800-luvun hermeneuttisten filosofien, Wilhelm Diltheyn ja Friedrich Schleiermacherin, vaikutus.

[45] Jürgen Habermas kirjoittaa Meadista Mitchell Aboulafian toimittamaan teokseen *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991) sisältyvässä artikkelissaan ”The paradigm shift in Mead” (s. 137–168). Niin sanotun Frankfurtin koulukunnan filosofin ja kriittisen teorian edustajan tarkoituksena on ollut jäljittää Meadin siirtymistä behavioristisesta merkityksenteoriasta symboliseen interaktionismiin, mutta hieman yllättäen kirjoittaja on päätynyt kuvailemaan Meadin käsitystä merkitysten konstituutiosta melko esittelevästi. Tulkitsevampaan ja reflektiivisempään otteeseen olisi ollut mahdollisuus johtuen Meadin ja Habermasin ajattelun monista yhtenevyyksistä. Habermasin ja Meadin yhteyksiä on ansiokkaasti käsitellyt Mitchell Aboulafia vuonna 2001 julkaistun teoksensa *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy* luvussa ”Universality and Individuality: Habermas and Mead” (s. 61–86).

[46] International Sociological Associationin varapuheenjohtajaksi päätynyt professori Hans Joas käsitteli Meadia vuonna 1980 julkaistussa innostuneessa nuoruudentyössään *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, joka on ilmestynyt myös englanniksi nimikkeellä *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* vuonna 1985 (useita uusintapainoksia). Joas on luonnehtinut Meadia kohtalaisen anteliaasti muun muassa ”demokraattiseksi intellektuelliksi”. Arvostelin Joasin poliittisesti motivoitunutta ja esiteoreettisilla ennakkokäsityksillä sävyttynyttä suhtautumistapaa teoksissani vuosilta 1994 (s. 123) ja 1995 (s. 65–66) siitä suitsutuksesta, jota hän on suunnannut Meadin ajatuksissa näkemiään sekä niistä johtelemiaan sosialistisia sympatioita kohtaan. Ansiokasta teoksessa on laaja oppineisuus aatehistorian alalla.

Meadia ja hänen ajatteluaan käsittelevää kirjallisuutta voidaan luokitella eri tavoin. Ajallisesti arvioiden Meadista alettiin kirjoittaa vasta toisen maailmansodan jälkeen. Tieteenfilosofit ja -metodologit kiinnostuivat tuolloin vaikutuksesta, joka mekanistisella, positivistisella ja empiristisellä ihmiskuvalla oli ollut väkivallan koneellistumiseen, ihmisten välineelliseen kohteluun sekä suursotien syntyyn. Poliittiselta asennoitumiseltaan lähinnä demokraattina pidetyn Meadin näkemyksistä kiinnostuivat 1950- ja 1960-luvulta lähtien positivismin ja empirismin kriitikot, joista tärkeimpiä olivat Frankfurtin koulukunnan filosofit. Mead näyttäytyi monille tutkijoille ristiriitaisena, sillä yhteiskunnallisesta sovittelevuudestaan huolimatta hänen omaa ajatteluaan olivat alun perin leimanneet useat melko jäykät ja behavioristiset syiden sekä vaikutusten suhteita koskevat kaavat, jotka olivat jääneet myös hänen interaktionistisen kielikäsityksensä osaksi.

Seuraavalla vuosikymmenellä eli 1970-luvulla marxilaiset yhteiskuntatieteilijät nostivat Meadin jalustalle. Sen sijaan 1980-luvulla hänestä kiinnostuivat postmodernistit ja jälkistrukturalistit, joista monet olivat tosin marxilaisen yhteiskuntateorian tai niin sanotun tieteellisen sosialismin perillisiä. Meadia koskevat tulkinnat muuttuivat 1990-luvulla ja viimeistään 2000-luvun taitteessa globalisaatioon ja monikultturistumiseen liittyvien mullistusten myötä, ja Meadia alettiin tutkia historiallisesti: yhtenä omalle aikakaudelleen tyypillisen tiedekäsityksen edustajana ja tieteen erään kehitysvaiheen indikaattorina. Häntä ei pidetty enää niinkään esikuvana tai teoreettisena ”uudistajana” kuin modernina klassikkona, jonka ajatuksia sovellettiin muun muassa *cultural studies* -tyyppisen tutkimuksen piirissä, yritettäessä hahmotella käsitteellisiä malleja moninapaiseksi muuttuneen ja moniarvoisuutta vaativan maailman ymmärtämiseen.

Alkuvaiheessa tutkijat kohtelivat Meadia systematisoiden. Tutkimus oli varsin immanenttia pyrkien autenttiseen Mead-kuvaan ja yrittäen soveltaa Meadin ideoita sosiaalitieteellisten menetelmien kehittelyssä. Erään esimerkin varhaisesta ja kohtalaisen konservatiivisesta Mead-tutkimuksesta tarjoaa David L. Miller oppineessa mutta hieman ajastaan jälkeen jääneessä sekä tulkitsevaa otetta turhaan välttelevässä teoksessaan *George Herbert Mead – Self, Language, and the World*, joka on julkaistu vuonna 1973.[47] Melko uskollisesti Meadin ajattelun peruspiirteissä kiinni pysyttelee myös vuonna 1956 teoksensa *The Social Dynamics of George H. Mead* julkaissut Maurice Natanson, joka on tähdännyt hänen yhteiskuntateoriaansa koskevaan kokonaiskuvaukseen.[48] Molempien nä-

---

[47] Meadin kirjoitusten toimittajana tunnetuksi tullut David L. Miller laati G. H. Meadista myös artikkelin *Encyclopedia Americanaan* vuonna 1967.

[48] Tässä tutkimuksessa Maurice Natansonin teoksesta *The Social Dynamics of George H. Mead* on käytössä vuonna 1973 julkaistu painos.

kökulmat edustavat Mead-tutkimuksen varhaisvaiheissa syntyneitä tulkintoja; esimerkiksi Miller toimi Meadin kirjoitusten toimittajana jo 1930-luvun lopulla.

Yleisesti ottaen 1970- ja 1980-luvuilla julkaistu tutkimus on ollut luovaa ja heuristista, vertailuja suosivaa sekä eri ajatussuuntia vapaasti yhdistelevää. Esimerkin tällaisesta "edistyksellisestä" toimeliaisuudesta tarjoaa Tom W. Goff vuonna 1980 julkaistulla teoksellaan *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge*, jossa luodaan Marx/Mead-synteesiä *praxis*-käsitteen ympärille sekä keskitytään muotoilemaan interaktionistista "tiedonsosiologiaa".[49] Kyseessä on oppijärjestelmä, jonka mukaisesti tieto-opin perusteet halutaan johdella sosiologisesti lähestyttävistä vuorovaikutuksellisista tekijöistä perinteisen kriittisen ja transsendentaalifilosofisen ajattelun sijaan. Niinpä Goff on pyrkinyt kytkemään Meadin vuorovaikutusteorian marxilaiseen retoriikkaan syyllistyen juuri sellaiseen tiedon käsitteen ideologiseen määrittelemiseen, jonka *arvostelemisen* pitäisi olla tiedonsosiologisen analyysin tavoite.[50] Parhaimmillaan tiedonsosiologinen tutkimusote onkin nähdäkseni silloin, kun se ainoastaan tutkii mekanismeja, joilla tieto ja tietona pidetyt kä-

---

[49] Tom W. Goffin teos *Marx and Mead* (1980) perustuu hänen vuonna 1976 valmistuneeseen väitöskirjaansa.

[50] George H. Meadin edustamaa tulkitsevaa suhdetta perinteisiin tiedon määritelmiin voidaan pitää tiedonsosiologisena sikäli, että myös Mead omisti ajatuksiaan niille mekanismeille, käytännöille ja rakenteille, joilla tieto, vallitsevat käsitykset ja arkiajattelun uskomukset syntyvät ja muotoutuvat yhteiskunnassa. Tässä hengessä Max Scheler ja Karl Mannheim loivat tiedonsosiologian käsitteen 1920-luvulla. Tiedonsosiologeina voitaisiin laajasti ottaen pitää myös monia muita sosiologian klassikkohahmoja, kuten Émile Durkheimia ja Marcell Maussia, sillä he sen enempää kuin kukaan muukaan sosiologi ei voi edetä työssään kyseenalaistamatta tietämisen konventionaalisia tapoja ja uskomuksia.

Keskeinen jakolinja tiedonsosiologisten Mead-tutkijoiden välillä kulkeekin siinä, miten pitkälle hänen ajatteluaan hyödyntäneet tutkijat ovat tietämisen perusteita kyseenalaistaessaan *itse sitoutuneet* esimerkiksi marxilais-leniniläiseen tieto-oppiin, jonka mukaan tietäminen nähdään yksilöiden sosialisaationa ja tiedon olemus yhteisön tietoisuutena. Tässä suhteessa Tom W. Goff on osoittanut varsin ideologista asennoitumista, kun taas esimerkiksi Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin tiedonsosiologinen klassikkoteos *The Social Construction of Reality* vuodelta 1966 edustaa puolueettomampaa suhtautumistapaa; tosin myös heidän näkökantojaan rasittaa kriittiselle tietoteorialle ja tieteenfilosofialle vieras tendenssi, jonka mukaan tiede, tieto ja totuus nähdään ensisijaisesti sosiaalisina konstruktioina. Liian usein tuloksena on ollut "tieteen*ideologiaa*".

Filosofisesti perustelluinta metatason tutkimusta suhteessa tietoon ja tietämiseen ovat nähdäkseni edustaneet Edmund Husserl ja Michel Foucault, jotka tunnetaankin etupäässä filosofeina. Kriittinen suhde tietämisen käytäntöihin ei vaadi myöskään transsendentaalifilosofisen tietoteorian kiertämistä vaan pikemminkin sen myöntämistä ja soveltamista. Husserlin halu yhdistää toisiinsa sekä tietoisuuden transsendentaalianalyysia että elämismaailman fenomenologista tutkimusta osoittaa etevästi tämän. Aiheesta on kirjoittanut Meadiakin tutkinut Maurice Natanson vuonna 1974 julkaisemassaan teoksessa *Edmund Husserl – Philosopher of Infinite Tasks*, jossa jäljitetään fenomenologisen sosiologian puolestapuhujana tunnetun ja Natansonin opettajana toimineen Alfred Schützin sekä Edmund Husserlin yhteyksiä.

sitykset syntyvät yhteiskunnassa, eikä hyväksy automaattisesti myöskään sosiaalista konstruktionismia, joka pitää tietoa, tiedettä ja totuutta ”vain yhteiskunnallisina (valta)rakenteina”. Goffin teosta lähellä on Richard Ekinsin omana ilmestymisaikanaan (1978) muodikas väitöskirja *G. H. Mead – Contributions to a Philosophy of Sociological Knowledge*, jossa tosin muistetaan tehdä tarkka ero sosiaalisen vuorovaikutuksen ja sosiologisen selittämisen välille – distinktio, jota postmeadiläiset sosiaalitieteilijät eivät ole aina riittävän terävästi tehneet.

Goffin ja Ekinsin teosten rinnalla voisi lukea David E. Woolwinen vuonna 1987 julkaisemaa kriittistä tutkimusta *George Herbert Mead – A Critical Reassessment of his Philosophy and Its Relationship to Symbolic Interaction*. ”Kriittistä” tässä teoksessa on tosin pyrkimys selittää myös Meadin poliittisia piirteitä parhain päin. Ideologisesti vähemmän sitoutunutta metodologista kehittelyä edustaa John D. Baldwinin vuonna 1989 julkaisema *George Herbert Mead – A Unifying Theory for Sociology*, jossa pohditaan postmodernistien kauhukuvanaan pitämän ”yhtenäisen ja kokonaisvaltaisen” menetelmäopin mahdollisuutta, muutamien Meadin ajattelussa nähtyjen universalististen piirteiden mukaisesti.

Mead-tutkimusten kehitystä osoittaa se, että autenttiseen historialliseen tulkintaan pyrkivästä otteesta on edetty refleksiiviseen Mead-analyysiin, jossa Mead on nähty yhtenä yhteiskuntatieteen ja -filosofian klassikkona. Hänet on yhdistetty esimerkiksi parin vuosikymmenen takaiseen kriisikeskusteluun, toisin sanoen pohdintoihin siitä, ovatko sosiaalitieteet yleensä mahdollisia tieteinä ja millä ehdoin. Tällaista metatason itsetutkiskelua sisältää muun muassa Klaus Weckrothin *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa* vuodelta 1992.

Filosofien välisiä vertailuja ovat suosineet erityisesti fenomenologiasta kiinnostuneet tutkijat, kuten Patric L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal teoksessaan *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision* vuodelta 1991. Meadin ja Merleau-Pontyn yhtäläisyydet on todennut myös Patricia A. Muoio vuonna 1986 julkaistussa väitöskirjassaan *A Time Focus – A Study in the Relationship between Temporality and Intersubjectivity with Particular Reference to the Works of Maurice Merleau-Ponty and George Herbert Mead*, jossa (Mead-kiinnostuksen valtavirrasta poiketen) keskitytään Meadin metafyysisiin näkemyksiin ja ihmisen ajallisuuteen ”sosiaalisten kenttien virrassa”.

Niin ikään vertailujen varaan rakentuu jo vuonna 1974 päivänvalon nähnyt Israel Schefflerin *Four Pragmatists – Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*, jonka sivuilla Mead nähdään ryhmäkuvassa muiden yhdysvaltalaisten pragmatistien kanssa. Tämä teos puoltaa edelleenkin paikkaansa Mead-kirjallisuuden joukossa edustaen juuri sitä sielunmaisemaa, johon Meadin ajattelu olennaisesti kiinnittyi ja jonka yleistuntemus on välttämätöntä oikeiden johtopäätösten tekemiseksi. Samantyyppistä vertailevaa otetta edustaa James A. Schellen-

bergin suosittu oppikirja *Masters of Social Psychology: Freud, Mead, Lewin and Skinner* vuodelta 1978. Teos valaisee Meadin yhteyksiä kirjan nimihenkilöinä mainittuihin psykologeihin yhtä ansiokkaasti kuin Schefflerin edellä mainittu teos työskentelee Meadin ja muiden pragmatistien erojen paikantamiseksi. Schellenbergin kirja sisältää myös kunkin ajattelijan heikkouksia käsittelevän luvun ”Mestarien sokeus”. Sen opetuksia noudattaen olen yrittänyt välttää viemästä ”liian pitkälle” niitä omia tulkintojani, joita olen tehnyt esimerkiksi Freudin ja Meadin minäkonseptioissa havaitsemistani yhtäläisyyksistä.

Meadia käsittelevä tutkimus on kaiken kaikkiaan rannattoman laajaa. Hänestä on vuosikymmenten saatossa julkaistu useita satoja artikkeleita.[51] Niiden kaikkien mainitseminen saati lukeminen olisi työn valtavuuden vuoksi mahdotonta mutta myös tarpeetonta – ainakin sikäli kuin halutaan keskittyä hänen ajattelunsa yleispiirteisiin ja hänen tieteenfilosofisen ja sosiaalipsykologisen merkityksensä arvioimiseen. Valikoima Meadia käsitteleviä artikkeleita ja keskustelupuheenvuoroja on koottu Peter Hamiltonin toimittamaan neliosaiseen kokoelmaan *George Herbert Mead – Critical Assessments*, joka päättyy julkaisuvuoteensa 1992.[52]

Meadin filosofian luonnosmaisuus ja hänen oman väitöstyönsä keskeneräisyys ovat ymmärrettävästi tarjonneet antoisat lähtökohdat monille muille tohtoriksi väittelijöille, ja niinpä hänestä on valmistunut useita eritasoisia tutkielmia ja väitöskirjoja. ”Mead Project 2.0” -tietokannassa olevan luettelon mukaan Meadista on väitelty tohtoriksi vuosikymmenten kuluessa noin 70 kertaa. Pohdiskelevinta nykylinjaa edustaa Upsalan yliopistossa väitellyt Olle Westlund teoksellaan *S(t)imulating a Social Psychology – G. H. Mead and the Reality of the Social Object* (2003), jossa hän arvioi sosiaalipsykologian tieteellisyyttä päätyen lievään pettymykseen Meadia koskien. Etevän suomenruotsalaisen sosiaalipsykologin, Johan Asplundin, oppilaana toimineen Westlundin argumentti on pitkälti samanlainen kuin omani sikäli, että hänkin pitää objektiivisen sosiaalisen todellisuuden (tai sosiaalisten objektien) tavoittamista mahdottomana ja kuvailee meadiläistä sosiaalipsykologiaa vain kohteitaan ”simuloivaksi” ja tiedettä ”stimuloivaksi”.[53]

---

[51] Meadia käsittelevän kirjallisuuden reaaliaikaista bibliografiaa ovat Brockin yliopiston kotisivuille keränneet ”Mead Project 2.0” -hankkeen ylläpitäjät ja osallistujat. Sivusto löytyy verkko-osoitteesta <http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/commentaries4.html>. Meadista on julkaistu myös kaksi tasokasta tietosanakirja-artikkelia Internetiin: Mitchell Aboulafian kirjoittama ja *Stanford Encyclopedia of Philosophyn* sivuilla julkaistu ytimekäs artikkeli <http://plato.stanford.edu/entries/mead/> ja George Cronkin *Internet Encyclopedia of Philosophyn* sivustolle laatima perusteellinen analyysi <http://www.iep.utm.edu/mead/>.

[52] Ks. Peter Hamiltonin toimittamaa kokoelmaa *George Herbert Mead – Critical Assessments*, osat 1–4 (1992).

[53] Väitöskirjassaan vuodelta 2003 (teoksen takakansi) Olle Westlund on päätynyt Meadia koskevaan johtopäätökseen, jonka mukaan ”[*h*]*is vision of science is not on par with*

Viime aikoina julkaistu opinnäytekirjallisuus on koostunut Westlundin edellä mainitun tutkimuksen tapaan paljolti metatason keskustelusta, joka koskee kysymystä, miten symbolinen interaktionismi valaisee sosiaalipsykologian omaa luonnetta. Meadin ajattelu on ”otettu annettuna”, eikä klassikkoa ole pidetty tarpeellisena arvioida tutkien enää lähteitä. Niinpä viittaukset Meadiin ovat muodostuneet varsin löyhiksi, ja hänen nimissään on puhuttu pikemminkin hänen aikaansaannoksistaan ja vaikutuksestaan tieteessä kuin hänestä itsestään. Pidän kuitenkin edelleen tärkeänä tutkia myös Meadia itseään hänen jälkivaikutuksensa ymmärtämiseksi.

Sosiaalipsykologian historiaa, tieteenfilosofiaa ja metodologian kehittymistä tarkastellessani liikun pitkälti samassa maastossa kuin London School of Economicsissa sosiaalipsykologian professorina toiminut Robert M. Farr, joka on kartoittanut tieteenalansa historiaa teoksessaan *The Roots of Social Psychology* (1996), ja myös johtopäätökseni ovat samoilla linjoilla. Farrin tavoin katson, että sosiaalipsykologiaa on leimannut kahtiajakautuneisuus, joka näkyy esimerkiksi puheena sosiologisesta ja psykologisesta sosiaalipsykologiasta sekä klassisena *Naturwissenschaftin* ja *Geisteswissenschaftin* välisenä köydenvetona – nykykeskustelussa myös kiistelynä sosiaalipsykologisen strukturalismin ja sosiaalisten representaatioiden teorian välillä. Yhteistä Farrin teokselle ja omalle tarkastelulleni on näkemys Meadista sosiaalipsykologian keskeisenä teoreetikkona ja ”*sine que non*” -taustaedellytyksenä sekä toive sosiologisen ja psykologisen tarkastelutavan yhtymisestä. Toisaalta en pysty näkemään suurta eroa esimerkiksi Henri Tajfelin edustaman sosiaalisen identiteettiteorian (1974) ja Serge Moscovicin väitöskirjassaan vuodelta 1961 esille tuoman sosiaalisten representaatioiden teorian välillä, vaikka kyseinen paradigmakiista koskeekin sinänsä selväpiirteistä rajausta, jonka mukaisesti teoriat joko ”otetaan todesta” pyrkien löytämään tukea ja todisteita tieteelliselle näkemykselle tai ne nähdään pelkkinä esityksinä ja käsitteellisinä apuneuvoina, joiden kautta todellisuutta tutkitaan. Epäilemättä molemmilla on oikeutuksensa, ja molemmat sisältyivät dispositiomaisesti myös Meadin pohtimaan ongelmakenttään. Juuri siksi olenkin *sekä* lähilukenut Meadia *että* tulkinnut hänen ajatteluaan metatasolta. Farrin tavoin nojaan kuitenkin enemmän sosiologiseen tutkimusotteeseen samalla kun pyrin etenemään tieteenfilosofiseen suuntaan pohtimaan, mistä mainitut kahtiajaot ja koulukuntaerot mahdollisesti kertovat sosiaalipsykologian historiassa.

---

his vision of sociality. Thus, an attempt at a scientific social psychology based on Mead seems to force the social psychologist to shut one eye.” Kyseinen yksisilmäisyys uhkaa kuitenkin vain, jos Meadin tieteellisten tavoitteiden ja hänen sosiaalipsykologisen innovatiivisuutensa eroa ei myönnetä. Meadin voidaan katsoa epäonnistuneen ajattelunsa tieteellistämisessä siksi, että hänen ihanteenaan oli nimenomaan luonnontieteellisten kriteerien mukainen kuva ihmisestä.

Meadin tuntijoina ovat 1990- ja 2000-luvuilla esiin nousseet yhdysvaltalainen filosofian professori Mitchell Aboulafia ja portugalilainen sosiologi Filipe Carreira da Silva, joka väitteli tohtoriksi Cambridgen yliopistossa vuonna 2003 tutkimuksellaan *In Dialogue with Modern Times – The Social and Political Thought of G. H. Mead*.[54] Aboulafian tärkein Mead-tutkimus on hänen vuonna 2001 julkaisemansa monografia *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy*, jossa Meadin kriittinen suhde Kantin transsendentaalisen egon käsitteeseen asetetaan vertailtavaksi Kantin eettisen universalismin kanssa. Koska Mead vastusti transsendentalismia mutta toisaalta pyrki luomaan yleispätevää teoriaa ihmisen toiminnan ja moraalivalintojen synnystä (luomatta tosin varsinaista etiikan teoriaa), hänen suhteensa Kantiin voidaan nähdä ambivalenttina. Ratkaisuna havaittuun ristiriitaisuuteen voisi olla se, että Mead perusteli universalismiaan *toisella tavoin* kuin Kant (ei tieto-opillisesti).

Samassa teoksessa Aboulafia pohtii myös Jürgen Habermasin ja Meadin käsityksiä universalismista ja individualismista. Lopuksi hän vertaa Meadin vuorovaikutusteoriaa Emmanuel Levinasin näkemyksiin toiseudesta ja ”toisesta puolesta” (*the other side*) sekä päätyy oikeuttamaan pluralismia ja kulttuurirelativismia oman moniarvoista ja ”kosmopoliittista” ihmiskäsitystä edustavan perusnäkemyksensä mukaisesti.[55]

Vakavimpana puutteena Mitchell Aboulafian ja Filipe Carreira da Silvan sinänsä perusteellisissa ja kunnianhimoisissa töissä on tietty epäkriittisyys, jonka mukaisesti lukijalta vaaditaan sopeutumista eräänlaiseen internationalistiseen ja postmodernistiseen esiymmärrykseen kaiken ymmärtämisen ehtona. Töitä rasittaa myös se, että paikoin itse asiat on alistettu tyylikeinojen tavoittelulle tai pelkälle kuvailulle, eikä johtopäätöksiä ole muodostettu sen mukaan, minkälaisiin tuloksiin Meadin ajatusten olisi voitu nähdä johtavan, jos niitä olisi tarkasteltu kriittisen analyyttisen tutkimusotteen kautta. Sekä kirjoittajien Meadista tekemät päätelmät että lukijoiden puolesta osoitettu hyväksyminen ovat näin ollen voimassa vain vaaditun poliittisen tai tiedepoliittisen suopeuden turvin.[56]

---

[54] Tämän teoksen lähteenä on käytetty kustanteena saatavissa olevaa Filipe Carreira da Silvan teosta *Mead and Modernity – Science, Selfhood and Democratic Politics* (2008), joka perustuu hänen väitöskirjatutkimukseensa. Da Silva on paneutunut tutkimuksessaan erityisesti Meadin julkaisemattomiin kirjoituksiin, joita on arkistoitu Chicagon yliopiston Joseph Regenstein -kirjastoon.

[55] Muita Mitchell Aboulafian julkaisemia Mead-teoksia ovat *The Mediating Self – Mead, Sartre, and Self-Determination* (1986), jossa hän tarkastelee Meadin ja Sartren tietoisuuden käsitettä, sekä hänen toimittamansa artikkelikokoelma *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991).

[56] Esimerkiksi Filipe Carreira da Silvan edellä mainittua teosta *Mead and Modernity – Science, Selfhood and Democratic Politics* (2008) luonnehditaan kirjan takakannessa teokseksi, jossa osoitetaan, että ”[...] *the history of ideas and theory-building are closely related endeavors*”. Eräänlaiseksi puolustuksekseen da Silva mainitsee sivulla 54, että ”[...] *the*

Niinpä pyrinkin tässä omassa työssäni sellaiseen kriittiseen Mead-tulkintaan, joka voisi valaista lukijoille entistä syvemmin, mistä Meadin ajattelussa on ollut tieteenfilosofisesti arvioiden kyse. Millä tavoin naturalistinen perusymmärrys on toiminut tutkimuksen esiteoreettisena normina? Kuinka normit muodostavat metodologisia ihanteita, joilla on myös ihmiskäsitystä koskevia seurauksia? Mitä pragmatismi on? Kuinka tieteen ihanteet ja normit ovat kytköksissä yhteiskuntaelämään ja yhteiskunnallinen elämä tieteeseen? Näihin metatason tieteenfilosofisiin ja -sosiologisiin kysymyksiin pyrin vastaamaan sen ohella, että perehdytän lukijaa Meadin näkemyksiin minuuden ja merkitysten synnystä.

1.5. Tehtävän asettelu

Kirjani jakautuu kolmeen osaan, joista (I) ensimmäinen (luvut 1–3) on omistettu Meadin ja hänen vuorovaikutusteoriansa esittelylle ja tutkimiselle. Toisessa (II) osassa (luvut 4–6) laajennan tarkasteluani Meadin ajattelusta nykypäivän filosofisiin ongelmiin. Samalla etenen pohtimaan, kuinka minuus on tuotettu ihmistä tutkivissa tieteissä ja millä tavoin Meadin ajattelu havainnollistaa subjektin rakentumisen historiaa. Kirjani kolmannessa (III) osassa (luvut 7–10) pyrin esittämään omat ratkaisu- ja vastausvaihtoehtoni esille nousseisiin kysymyksiin. Tavoitteenani on luoda filosofista sosiaalipsykologiaa, joka ottaisi entistä paremmin huomioon sekä ihmisen yksilöllisen että yhteisöllisen olemuksen ja hänen kerroksellisuutensa kehollisena, tajunnallisena ja situationaalisena olentona.

Tätä johdantolukua seuraavassa toisessa (2) luvussa esittelen Meadin minä- ja merkityskonseption ja selvitän, minkälaisten kysymysten ja vaiheiden kautta se on tullut tuotetuksi. Keskeinen väitteeni on, että Meadin minäkäsityksen jakautuminen osiin oli vääjäämätön seuraus hänen omaksumastaan metodologiasta ja tutkimusotteesta. Kirjan kolmannessa (3) luvussa pyrin arvioimaan Meadia historiallisessa kontekstissaan. Tarkastelen sekä hänen omaa teoriahistoriaansa että vaikutusta ihmis- ja yhteiskuntatieteisiin, etenkin sosiaalipsykologian syntyyn. Huomioni kohteena ovat erityisesti Meadin suhteet Diltheyhin ja Wundtiin, niin sanottuun kansainpsykologiaan sekä hengentieteiden ja luonnontieteiden väliseen kiistaan. Tässä luvussa esittelen myös symbolisen interaktionismin

---

way in which the history of social theory is reconstructed is directly linked to the theoretical objectives of the social scientist who reconstructs it". – Niinpä niin, mutta millä tavalla? – Ehkäpä juuri tieteen politisoitumisen hinnalla. Tätä oikeuttaessaan da Silva tulee antaneeksi myös omalle teokselleen poliittisen sävyn. Toisaalta teoksen ansiona on Meadin julkaistujen ja julkaisemattomien kirjoitusten tulkitseminen kussakin ajallisessa kontekstissa, aina alkaen Yhdysvaltojen liittymisestä ensimmäiseen maailmansotaan ja päätyen modernin ajan olemusta koskeviin keskusteluihin.

suhteita etnometodologiaan, Meadin kehittelemää havaitsemisen filosofiaa ja suhdetta fenomenologiaan sekä Meadin perspektiivioppia ja hänen näkemyksiään ihmisen asemasta kaikkeudessa. Luvun loppupuolella arvioin Meadia historianfilosofina.

Kirjani toisen osan aloittavassa neljännessä (4) luvussa tulkitsen meadiläisen ajattelun karikoita niin sanotun subjektiuden kriisin erääksi ilmentymäksi. Vertaan Meadin minä- ja merkityskäsityksiä muun muassa Karl Popperin evolutiiviseen tietoteoriaan. Tällä tavoin pyrin paikantamaan sekä varhaisemman että myöhemmän tieteenfilosofisen naturalismin eroja ja yhtymäkohtia, piirteitä, joiden mukaisesti eri näkemykset ovat jakautuneet joko individualistisiin tai kollektivistisiin. Viidennessä (5) luvussa pohdin tiedon, kokemusmaailman ja ihmisten välisen ymmärtämisen kysymyksiä suhteuttamalla Meadin ajattelua mannereurooppalaiseen fenomenologiseen ja eksistenssihermeneuttiseen filosofiaan sekä Jürgen Habermasin kommunikatiiviseen teoriaan. Kuudennessa (6) luvussa käsittelen Meadin merkityksenteoriaan sisältyviä muodollisia kysymyksiä, kuten kehäpäätelmiä, kohteen ja tarkastelijan yhdenaikaisuuden pulmia sekä äärettömän rekursion ongelmia, jotka ovat olleet keskeisiä myös psykoanalyysin teorioita kehitelleiden jälkistrukturalistien esittämissä identiteetin ja subjektin käsitteen kritiikeissä.

Teokseni kolmannen osan avaavassa seitsemännessä (7) luvussa etenen pohtimaan, mitä edellä käsittelemäni minuutta ja kielen syntyä koskevat johtopäätökset merkitsevät persoonallisuuden tutkimisen ja ihmisen tajunnan kokonaisrakenteen kannalta. Laajennan tarkasteluani Lauri Rauhalan kehittelemän situationaalisen säätöpiirin avulla ja koetan valaista aihetta käytännön psyykkiseen elämään liittyvien ilmiöiden ja toiminnan, kuten muistin ja muistamisen, näkökulmasta. Tässä yhteydessä pyrin määrittelemään, mikä asema tietoisuudella, tajunnalla, mielellä ja psyykellä on ihmisen persoonan kokonaisrakenteessa. Tavoitteenani on piirtää filosofisesti perusteltu kuva siitä, kuinka ihmisen identiteetti, omana itsenään oleminen sekä yksilön itsemääräämisoikeus pitäisi ymmärtää, mikäli tavoitellaan vapautta, henkistä hyvinvointia ja ihmisten eettistä kohtelua niin tieteessä kuin yhteiskuntaelämässäkin. Tärkeä asema on tällöin niin sanotulla holistisella ihmiskäsityksellä, jonka mukaisesti ihminen nähdään sekä kehollisella, tajunnallisella että situationaalisella eksistenssitasolla todellistuvana kokonaisuutena.

Kirjani kahdeksannessa (8) luvussa jatkan analyysiani keskittymällä itsen (*self*) käsitteeseen, joka oli Meadille keskeisimpiä ja joka toimi sekä subjektiminän (*I*) että objektiminän (*me*) käsitteellisenä ennakkoehtona. Yhdeksännessä (9) luvussa luon katsauksen yksilön itsemääräämisoikeutta ja vapautta kahlitsevien tiedekäsitysten umpikujiin ja tieteen historian kahtiajakautuneisuuteen. Samalla koetan irtautua aiemmasta melko systeemikeskeisestä analyysista entistä tulkitsevammalle tasolle pohtimaan, kuinka filosofien ja psykologien tärkeinä pitämät käsitteet, kuten 'ha-

vainto', 'tosiasiat', 'todellisuus', 'totuus' ja 'tieto' pitäisi ymmärtää holistisen ihmiskäsityksen valossa.

Tutkimukseni päättävässä kymmenennessä (10) luvussa paneudun vielä tieteen ja yhteiskunnan välisiin moraalisiin suhteisiin sekä siihen, miten eri ihmiskäsitykset ja metodologiset valinnat voivat kanavoitua politiikaksi tai ohjautua poliittisista asenteista ja arvoista. Keskeinen kysymys on, voiko politiikka olla etiikkaa, tai pitäisikö sen olla eettistä (olematta puoluepoliittista). Entä voiko etiikka muuttua poliittisesti aktiiviseksi, tai eikö sen pitäisikin projisoitua poliittiseksi toiminnaksi ollakseen vaikuttavaa? Näihin pohdintoihin etenen laajan politiikkakäsitykseni näkökulmasta, tarkoittaen politiikalla kaikkea yhteisten asioiden hoitoa, jokapäiväistä toimintaa sekä filosofista yhteiskunta- ja ideologiakritiikkiä, jonka mukaisesti yhteisistä asioista puhutaan ja niihin osallistutaan sitoutumatta kuitenkaan eturyhmiin. Juuri tällaista yhteiskunnallisen kokonaisedun hyväksi toimimista ja yhteiskuntaan osallistumista meadiläinen politiikkakäsitys näyttäisi tukevan ja vaativan.

Mead-tutkimusta ja hänen jälkivaikutustaan voitaisiin luokitella sen mukaan, *ketkä* hänen ajattelustaan ovat olleet kiinnostuneita. Toisaalta vastaus tähän kysymykseen olisi helposti arvattavissa, sillä Meadia ovat tutkineet ja lukeneet melkein kaikkien humanististen ja yhteiskuntatieteellisten tieteenalojen edustajat. Sen sijaan filosofista tai psykologista populaarilukemistoa hänen tuotannostaan ei koskaan tullut Bertrand Russellin, Jean-Paul Sartren ja Erich Frommin kirjoitusten tapaan. Tämä johtunee siitä, etteivät Meadin luomukset olleet kirjallisesti viimeisteltyjä, ja niiden sisältö herätti etupäässä metodologista mielenkiintoa. Mead ei myöskään viljellyt kirjoituksissaan vertauskuvia eikä huumoria tavalla, joka on tehnyt monien klassisten filosofien lausahduksista kuolemattomia. Hän siis toimi kuin tyypillinen tieteenharjoittaja, jonka ihanteena on sanoa asiat mahdollisimman suoraan ja yksiselitteisesti mutta ilman tyylikeinoja, kun taas kirjailijat ja filosofit koettavat usein ilmaista asiansa myös epäsuorasti ja tyylikeinoja käyttäen.

Mikäli joku pohtii omaa arvollisuuttaan ottaa käteensä Meadin kirjoituksista kokoonpantuja lukemistoja, hänelle voisi vastata samaan tapaan kuin John Deweyn kerrotaan lausahtaneen niille, jotka pohtivat, miten saada koulujen oppiaineet toimimaan ja keskustelemaan paremmin keskenään: Saattakaa ne osaksi käytännöllistä elämää, jolloin ne joutuvat pakostakin työskentelemään yhdessä, ja eri disipliinit löytävät toisensa! Olen myös itse halunnut nähdä tieteet osana ihmisten käytännöllistä elämää ja arvioinut eri filosofioiden merkitystä sen valossa, mitä seurauksia niillä voi olla. Pahoittelen jo etukäteen, että koettaessani havainnollistaa Meadin ajattelua olen turvautunut moniin epähistoriallisiin vertailuihin. Ne lukijat, jotka ovat joistakin asioista kanssani eri mieltä, voinevat lohduttautua sillä, että he puolestaan saattavat oppia jotain kirjastani mahdollisesti löytämistään "virheistä".

2.

Mead, minuus ja merkitykset

George Herbert Mead tuli tunnetuksi kielen, minuuden ja yhteiskunnan syntyä jäljittävänä filosofina ja sosiaalipsykologina. Hänen ajatteluaan kartoitettaessa liikutaan ihmisyyden olemuksen ja kielifilosofian juurilla, ja siksi aloitankin hänen ajattelunsa analysoimisen sen keskiöstä: merkityksenteoriasta.

Meadin ajattelun muotoutumiselle keskeistä oli ensinnäkin (1) taustaoletus, jonka mukaisesti hän tutki ihmistä *yhteisölliseksi* nähtynä. Samalla hän pohti, miten voisi olla selitettävissä, että inhimillisen viestinnän – kuten ei-kielellisen viestinnän (esimerkiksi eleiden) – merkitykset ovat voineet muodostua sellaisiksi, että ihmisten välinen ymmärtäminen on mahdollista.[57] Toiseksi (2), Mead näyttää tarkoittaneen 'ihmisten välisellä ymmärtämisellä' yhtä aikaa sekä kielen merkityksiin liittyvää *semanttista* ymmärtämistä että *ihmissuhteisiin* liittyvää ymmärtämistä, joka vastaa pitkälti myös moraalisen arvoarvostelman tekoa tai esimerkiksi psykologisen hyväksymisen muotoa.

---

[57] On syytä korostaa, että Meadin teoria merkitysten, kielen ja minuuden syntymisestä ja alkuperästä on rekonstruktio, joka perustuu hänen pitämiensä luentojen käsikirjoituksiin. Niitä on myös täydennetty opiskelijoiden luentomuistiinpanoilla ja viittauksilla Meadin itsensä julkaisemiin aikakauslehtiartikkeleihin. Meadin alkuperäisissä luentokäsikirjoituksissa ei ollut viitteitä.

Kuten Charles W. Morris toteaa teoksen *Mind, Self, and Society* esipuheessa (s. v–vi), Mead piti "Social Psychology" -nimistä kurssiaan Chicagon yliopistossa vuodesta 1900 vuoteen 1930, joten siitä kasvoi yliopiston opetusohjelmaan esitys, joka saavutti vakiintuneen sisällön ja muodon ja jota käytiin kuulemassa eri tieteenaloilta. Ärsykkeistä ja reaktioista rakennettu positivistinen behaviorismi kumottiin ja vuorovaikutusmalliin perustuva sosiaalibehaviorismi oikeutettiin hänen luennoissaan syksyin keväin. Teoksessa *MSS* julkaisemisen pohjaksi on valittu vuoden 1927 luennot, joista Morris toteaa, että "[*t*]*he completeness of the material varies considerably, but the set basic to this volume was very full*." Mainittakoon, että "sosiaalibehavioristiksi" Meadia alkoi nimittää hänen oppilaanaan ja teostensa editoijana toiminut Charles W. Morris, jonka käsityksen mukaan Mead oli nimenomaan darvinistinen ajattelija (Farr 1996, s. 124). Perehtyminen Meadin historianfilosofiaan ei tosin tue tällaista tulkintaa. Teoksen *MSS* ensimmäisessä luvussa "The point of view of social behaviorism" (s. 1–41) tarkastellaan, mihin vuorovaikutusmalli filosofisesti katsoen perustuu ja miten se poikkeaa perinteisestä behaviorismista. Toisessa luvussa "Mind" (s. 42–134) käsitellään symbolisten eleiden, kielen ja minuuden alkuperää, kolmannessa luvussa "The Self" (135–226) itsestä tietoisuuden syntyä ja kirjan luvussa "Society" (s. 227–336) sekä täydentävissä esseissä (s. 337–389) yhteiskunnan rakentumista vuorovaikutukseen perustuvalle merkityksenteorialle.

Merkitysopillinen ja asenteellinen ymmärtäminen limittyivät monin paikoin hänen ajattelussaan, mutta niiden käsitteellinen erottaminen on tarpeellista, koska vain siten voidaan pohtia, millä tavoin merkitysopillisesti ja loogisesti välttämättömät piirteet liittyvät yhteiskuntateoriaan ja eroavat siitä Meadin ajattelussa. Tässä tarkastelussa pyrin keskittymään enemmän semanttisiin merkityksiin, vaikka vuorovaikutuksellisesti ajatellen olisikin keinotekoista erottaa filosofista merkitysoppia ja psykologista merkitysten muodostumista toisistaan. Nämä kysymykset liittyivät Meadin ajattelussa aina myös filosofiseen antropologiaan, sillä hänen kiinnostuksensa kohteina olivat ihmisen ontologisen aseman ja toiseussuhteiden muodostamat kokonaisuudet.

Meadin lähtökohtaa, jonka mukaisesti hän otti tarkasteltavakseen ihmisen käyttäytymisen suhteessa sen *yhteisön* käyttäytymiseen, johon ihminen kuuluu (siis ihmisen ”sosiaalisena”), on selitetty viittaamalla vieroksuntaan, jota Meadin on nähty tunteneen behaviorismia kohtaan.[58] Tällaista psykologisoivaa, argumentin esittäjän mieltymyksiin viittaavaa *ad hominem* -argumenttia tuskin voitaisiin pitää sinänsä kovin valaisevana, mutta silti pitää paikkaansa, että Meadin lähtökohta *oli erilainen* kuin ilmiöt käyttäytymisosiinsa palauttavan tutkimusotteen. Häntä kiinnostivat enemmän kokonaisuudet, järjestelmät ja elegantit selitysmallit kuin yksilöt, poikkeukset tai yksityiskohdat.

Kolmantena (3) ominaispiirteenä Meadin ajattelua leimasi filosofista realismia lähestyvä esiteoreettinen uskomus, että todellisuus on yksiaineksinen, kaikkien samanlaisena jakama ja kaikille yksilöille yhteinen. Niinpä hänen tapansa lähestyä asioita oli *deduktiivinen*, kokonaisuuksista osiin johteleva, ei induktiivinen, jonka mukaisesti ilmiöitä olisi lähestytty osatekijöistä kokonaisuuksien tai yleisten väittämien suuntiin. Näin Meadista paljastuu enemmänkin aito filosofi kuin erityistieteitä harjoittava tutkija.

On hyvä huomata, että sen enempää Mead kuin hänen oppilaansakaan eivät tähdänneet määrätietoisesti siihen lopputulokseen, josta tuli kenties heidän toimintansa merkittävin saavutus, toisin sanoen ”sosiaalipsykologia”-nimisen tieteenalan perustamiseen. Tämä tulos syntyi ikään kuin tahattomana sivuseurauksena, kun hänen ajatuksensa otettiin käyttöön sosiologien ja psykologien piirissä ja kun ne alkoivat vaatia esiintymistä itsenäisenä metodologiana sekä lopulta tieteenalan rakennusosina.

---

[58] Behaviorismille oli tyypillistä yritys palauttaa ilmiö käyttäytymisosiinsa. Meadin esittämä reduktionismin kritiikki koostui etupäässä kahden Meadin omaankin ajatteluun vaikuttaneen virtauksen, hegeliläisyyden ja behaviorismin, arvostelusta. Mead itse määritteli kritiikkinsä kohteeksi behaviorismin sellaisena kuin se esiintyy John B. Watsonin ajattelussa, jossa ei ole otettu riittävästi huomioon ”kuvakielen” (*imagery*) ja ”tietoisuuden” (*consciousness*) merkitystä ja jonka mekanistisuudelle oli Meadin mukaan ominaista Lewis Carrollin (oikealta nimeltään Charles Lutwidge Dodgsonin) *Liisa Ihmemaassa* -teoksesta tuttu näkemys: ”Päät poikki vaan! [*Off with their heads!*]” *MSS*, s. 2–3.

2.1. SYMBOLIEN, KIELEN JA TIETOISUUDEN ALKUPERÄ

Yhdysvaltojen yliopistoissa 1800-luvun lopulla toimineet behavioristit olivat kiinnostuneita luomaan tieteellistä psykologiaa pelkästään ulkoisesta käyttäytymisestä saatavien havaintojen varaan. He halusivat hylätä kaikki sellaiset käsitteet, joita ei voida tutkia kokeellisesti, ja niihin kuului myös psykologian peruskäsitteenä pidetty ’mieli’.

Behavioristeista poiketen Mead piti mieltä tärkeänä tutkimuksen kohteena, jota ei saanut laiminlyödä vain siksi, että sen objektiivinen tutkiminen mittaamalla oli vaikeaa. Mieltä voitiin siis Meadin käsityksen mukaan hyvin tutkia, mutta mentaaliset tapahtumat piti nähdä *osana käyttäytymisympäristöään*, ja tässä suhteessa Meadin ajattelua voidaan pitää eräänlaisena sosiaalibehaviorismin muotona. Luennoissaan Mead lausui:

> Sosiaalipsykologia on behavioristista sikäli, että sen lähtökohtana on havaittava toiminta, dynaaminen, jatkuva sosiaalinen prosessi, ja sen osatekijöinä olevia sosiaalisia tekoja pitää tutkia ja analysoida tieteellisesti. Mutta se ei ole behavioristista siinä mielessä, että se jättäisi huomiotta yksilön sisäisen kokemuksen, tuon prosessin sisäisen vaiheen. [*Social psychology is behavioristic in the sense of starting off with an observable activity – the dynamic, on-going social process, and the social acts which are its component elements – to be studied and analyzed scientifically. But it is not behavioristic in the sense of ignoring the inner experience of the individual – the inner phase of that process or activity.*][59]

Mead näytti siis tunnustavan myös yksilöiden kokemukset ja merkitysten annon, mutta niitä tuli pitää alisteisina kokonaisuuksia tähyileville teorioille ja kaikelle sille, mitä on meneillään yksilöiden sosiaalisessa elämässä. Meadia ja behavioristeja erotti se, että behavioristit eivät pitäneet tieteellisesti järkevänä uhrata *lainkaan* huomiota ihmisyksilöiden sisäisen maailman tutkimiseen, kun taas Mead katsoi, että keskittyminen analysoimaan *yksinomaan* ihmisen henkisinä pidettyjä tapahtumia olisi täysin riittämätöntä. Tässä mielessä Charles Morrisin korostama sosiaalibehaviorismin käsite ei valaise Meadin ajattelua sen koko laajuudessa.

Chicagon yliopistossa toimivien behavioristien joukkoon oli liittynyt vuosisadan vaiheessa myös nuori tutkija John B. Watson (1878–1958), joka saapui kaupunkiin jatko-opiskelijaksi ja josta myöhemmin tuli amerikkalaisen behaviorismin johtava nimi. Hän toimi jonkin aikaa Meadin oppilaana ja sai vaikutteita häneltä, vaikka ajattelijoiden välille muodostuikin pian huurretta ja menetelmäopillista välimatkaa. Meadin ja

[59] *MSS*, s. 7.

Watsonin edustamien lähtökohtien erilaisuus ei tosin merkitse, että heille olisi syntynyt henkilökohtaista eripuraa tai riitaa. He olivat ystäviä työskennellessään Chicagon yliopiston psykologisessa laboratoriossa, ja Watson päätyikin kirjoittamaan Meadista myöhemmin, että ”ystävällisempää ja hienompaa miestä en ole koskaan tavannut”.[60] Molempia tutkijoita yhdisti päätös pitää psykologisen tutkimuksen lähtökohtana käyttäytymisympäristöä; tosin Mead ei suostunut unohtamaan myöskään ihmisen sisäisen maailman tutkimista, vaikka mielen käsite muodostuikin hänelle yhtä ongelmalliseksi kuin transsendentaalisena pidetty sielun käsite.

Nykyajan kannalta katsellen tieteenalojen synnytystuskiin liittyvät rajaukset saattavat tuntua perin keinotekoisilta ja turhilta. Miksipä tieteellistä mielenkiintoa olisi syytä rajoittaa kovin ankarasti mihinkään menetelmällisiin puitteisiin, kun niistä ei näytä seuraavan muuta kuin hankalina koettuja disipliinejä ja paradigmoja? Tässä mielessä behavioristien noudattama kurinalaisuus vaikutti ihmiskuvaa kaventavasti ja typistävästi, kun taas Meadin vaikutus oli uusia uria avaavaa.

Yhteisöllisyyden merkitystä korostavassa suhteessa Meadin ajattelu osoitti perinteiseen ihmistutkimukseen verrattuna uudenlaista lähtökohtaa. Se ei tyytynyt enää ”sielutieteilijöiksi” sanottujen psykologien pyrkimykseen analysoida mieltä, mutta se ei myöskään ollut valmis määrittelemään tutkimusten kohteeksi vain yksilöiden ulkoisesti havaittavaa käyttäytymistä. Tätä kautta voitaneen ymmärtää, minkä vuoksi samaan aikaan tieteenalaksi kehittymässä ollut sosiaalipsykologia päätyi pitämään Meadia yhtenä teoriahistoriallisena kätilönään. Tällaisen historiallisen muodostumisen kautta näkyy lisäksi se, kuinka uudet tieteet syntyvät *kokonaan omista*, uudenlaisista intresseistään – erotuksena näkemyksestä, että tieteet kehittyisivät irtautumalla jo olemassa olevista tieteenaloista.[61]

Joka tapauksessa Mead sai paitsi innostusta, myös selviä aineksia oman ajattelunsa muotoiluun behaviorismin, reduktionismin ja kausalistisen ihmistutkimuksen kritiikistä. Puhtaaksiviljellyn empirismin, toisin sanoen mittaavan ja kokeellisen tieteenihanteen, rinnalla toinen piirre, jota Mead vieroksui behaviorismissa, oli taipumus palauttaa ilmiöt yksinkertaisimpiin käyttäytymisosiinsa tai johdella ne niistä. Viime kädessä nuo käyttäytymisyksiköt olivat ärsykkeen ja reaktion kokoisia, jakamattomia, irrallisia ja erillisiä, niin kuin Leibnizin kuuluisat monadit. Sen sijaan Mead sanoi:

---

[60] John B. Watson Meadin kuoleman jälkeen kirjoittamassaan omaelämäkerrallisessa artikkelissa ”John Broadus Watson” vuonna 1936 (s. 274).

[61] Irtautumisteorian taustaoletuksista ja vastaväitteistä ks. esim. Lauri Mehtosen artikkelia ”Teoria ja käytäntö” Pekka Sundellin toimittamassa teoksessa *Keskusteleva filosofia* vuodelta 1984 (s. 98–102). Taustalla vaikuttavat tieteen kehitystä arvioivat näkemykset Thomas S. Kuhnin kumoutumisteorioista Jürgen Habermasin tiedonintressiteorioihin.

Sosiaalista tekoa ei voida selittää rakentamalla sitä ärsykkeestä ja reaktiosta. Se täytyy ymmärtää dynaamisena kokonaisuutena, senhetkisenä tapahtumana, jonka mitään osaa ei voida ymmärtää irrallisena, monimutkaisena orgaanisena prosessina, jota määräisi siihen sisältyvä ärsyke ja reaktio. [*The social act is not explained by building it up out of stimulus plus response. It must be taken as a dynamic whole – as something going on – no part of which can be considered or understood by itself – a complex organic process implied by each individual stimulus and response involved in it.*][62]

Meadin kanta on ymmärrettävä, sillä luonnollisesti ärsykkeillä ja reaktioilla voi olla merkitystä ihmisten toiminnassa ja tieteellisissä selitysmalleissa vain jonkin suuremman tapahtuman tai hypoteesin osana. Vai mitä sanoisitte siihen, että tieteenharjoittaja takoisi kumivasaralla koehenkilönsä polvea ilman mitään ajatusta siitä, mihin tuo refleksien mittaaminen liittyy tai mitä sen on tarkoitus kertoa ihmisestä?

Nämä tieteen omat motivaatiotekijät Mead ottikin hyvin huomioon omassa ajattelussaan. Mutta hylätessään *käyttäytymisyksiköiden* tutkimisen liian pelkistettynä Mead oli vaarassa sivuuttaa myös *ihmisyksilöiden* tutkimisen erillisinä olentoina. Meadin sanotumisessa irti *stimuluksen* ja *responsin* (eli ärsykkeen ja reaktion) välisestä kaavasta näkyi käsityskanta, jonka mukaisesti yksilöpsykologialle päädyttiin antamaan arvoa vain sikäli kuin yksilöiden toimintaa voitiin selittää *sosiaalisten prosessien* osana. Näin hän tuli heittäneeksi – tai ainakin melkein heitti – lapsen pois pesuveden mukana.

Mead katsoi, että ihmisen minuus ja hänen tietoisuutensa kehittyvät sosiaalisesti, ja niinpä hän päätyi pitämään sosiaalisia prosesseja ensisijaisina verrattuina yksilöiden kokemuksiin. Yksilöpsykologisen näkökulman taustalle jättäminen oli kuitenkin ongelmallista siksi, että korostettaessa ympäristön vaikutusta ihmisyksilöön hukataan helposti toiminnan subjekti: toimija sekä hänen oma tahtonsa ja tulkintansa elämästä. Mikäli yksilöiden ohjautuminen ulkoa päin ymmärretään – ei vain selittäväksi – vaan myös velvoittavaksi laiksi, ajetaan vaakalaudalle ihmisyksilöiden itsemääräämisoikeus. Näistä moraalifilosofisista kysymyksistä eivät olleet aluksi kiinnostuneita sen enempää behavioristit kuin sosiaalibehavioristitkaan, sillä he pitivät tehtävänään vain ihmisen toiminnan tieteellistä selittämistä.

Kun molemmat behaviorismin muodot olivat lopulta keskittyneet ihmisten välisen käyttäytymisen tutkimiseen, esiin alkoi piirtyä myös teoreettisia ongelmia. Millä tavoin objektiivinen kuva vuorovaikutuksesta voitaisiin luoda, sillä onhan tutkija itsekin osa tutkittavaa todellisuutta ja

[62] *SP*, s. 121.

toimii koejärjestelyjen muovaajana laboratoriossa, jossa hän väistämättä vaikuttaa tutkimuskohteeseen luoden koko asetelman? Entä onko kenenkään ihmisen mahdollista nähdä vieraiden ihmisten tilanteita kokonaisuuksina ulkoapäin, kun usein näyttää siltä, että emme saa myöskään omasta itsestämme otetta kokonaisuutena? Ilman rajauksia olemme osa jäsentymätöntä kanssakäymistä, ja rajanvetojen tuloksena ulkopuolisia, erillisiä ja takaisin lähtökohdassa: yksilöitä. Ei siis ole ihme, että sekä yksilöpsykologialla että sosiaalipsykologialla on ollut vankat kannattajansa vuosikymmenien halki, ja tämän kirjan eräs tarkoitus onkin selvittää, mistä jako individualismiin ja holismiin oikein johtuu. Onko kyseessä vain jonkinlainen kissa ja hiiri -leikki, saippuapalan tavoittelu kylpyhuoneessa tai perinteinen kysymys ”kumpi oli ensin, muna vai kana”? Vai onko kahtiajaon takana kenties jokin drastisempi railo?

Joka tapauksessa Meadin omat tarkoitusperät välittyivät hänen luennoistaan ja kirjoituksistaan selvinä. Myös häntä kiinnosti kysymys, miten tutkija voisi tarkastella ihmistä, yhteisöä tai maailmaa ilman, että hän itse myöntää olevansa ihminen: osa samaa kulttuuria, paikkaa ja historiaa. Hän siis näytti ottaneen huomioon sen, että tutkijan oman aseman kannalta kokonaisuuksien tarkasteleminen on aivan yhtä ongelmallista kuin rajoittuminen pelkkien ärsykkeiden ja reaktioidenkin tutkimiseen. Molemmissa tapauksissahan tutkijan pitäisi sijoittaa itsensä jollain tavoin vuorovaikutustapahtuman, kokeen, tutkimuksen ja kieliyhteisön ulkopuolelle, josta näkymä tutkimuksen kohteeseen voitaisiin luoda. Ja pyrkimys kokonaisvaltaiseen näköalaan johtaisi puolestaan siihen, että tutkija helposti sivuuttaisi tilanteen, jossa hän itse toimii ja josta hän katselee ja arvioi maailmaa.

Niinpä Mead tarjosi ratkaisuksi omaa vuorovaikutuksellista ihmiskuvaansa, jossa *koko elämän* ja *yhteiskunnan* olemus nähdään yhtenä valtavana *prosessina*. Varttuneemmalla iällä hän kehitteli prosessiajatustaan kokonaiseksi maailmanselitykseksi. Mutta myös laboratoriossa vietetyt vuodet olivat Meadille opettavaisia, sillä koejärjestelyjen mielekkyyttä pohtiessaan ja prosessien filosofiaa kehitellessään hän päätyi pitämään ihmisen olemusta vahvasti tilanteisiin sidottuna, ehdollisena, muuttuvana ja riippuvaisena mutta myös mukautuvana ja sattumanvaraisena.

Tämä puolestaan kyseenalaisti luonnontieteistä ihmisen tutkimiseen välittyneen *ceteris paribus* -periaatteen. Kyseisellä periaatteella tarkoitetaan oletusta, että *tutkittavaa piirrettä lukuun ottamatta* tutkimuksessa *kaikki muu pysyy muuttumattomana*. Juuri näin asia ei Meadin mukaan ole todellisuudessa, ja siksi luonnontieteellinen malli ei sovi ihmisen tutkimiseen, vaan jotakin muuta piti kehitellä.

Myös Meadin omaan ajatteluun jäi paljon naturalistisia aineksia, jotka sotivat hänen ihmisihanteitaan vastaan koko hänen elämänsä ajan. Luonnontieteellinen ihanne on ohjannut ihmistieteitä yhtenäisteorioiden ja kokonaisvaltaisuuden tavoitteluun, eikä myöskään Mead pystynyt vas-

tustamaan tätä vaikutusta. Hän kuitenkin pani merkille, että ihminen on tutkimuskohteena kokonaan toisenlainen kuin fysiikan kappale, esine tai luonnonorganismi, jolle voidaan löytää yleispäteviä lainalaisuuksia, kunhan olosuhteet ovat kaikille samat. Kokemus on opettanut, että vain harvoissa ja silloinkin ainoastaan pitkälti mekanisoiduissa yhteyksissä eri ihmisille voi ”sattua samoissa oloissa samaa”. Sen sijaan Meadin näkökulmasta katsellen ihminen on aina jonkin verran yksilöllinen ja kontingentti, jos ei muutoin niin ainakin kiusaksi tieteellistä yleistettävyyttä tavoitteleville tutkijoille.

Meadin esittämä toiminnan kokonaisuutta korostava ajattelu oikeuttaa itseään ihmistutkimuksen historiassa ja kehityksessä hyvin, sillä hän puskuroi ajatuksiaan käsityksellä, että ihminen *joka tapauksessa* toimii ainutlaatuisten ja tiettyihin tilanteisiin sidottujen olosuhteiden keskellä. Näin ollen myöskään kehityksen lopputulokselta, ihmiseltä, ei tarvitsisi odottaa samanlaisuutta tai yksiaineksisuutta, vaikka yhteiskunnallisten prosessien olemus olisikin lainalainen ja lähestyttävissä yhteiskuntatieteellisillä yleistyksillä.

2.1.1. Kuinka eleet saavat merkityksen?

Meadin vahvasta sitoutumisesta yhteisöllisyyden oletukseen seurasi tiettyjä ongelmia. Valaistusta asiaan luo jo kyseisen tutkimusotteen *olemuksen* tarkasteleminen. Mead tutki yhteisössä *esiintyviä* eleitä ja akteja. Hänen ajattelussaan usein näyttäytyvä termi ’sosiaalinen teko’ (*social act*)[63] sisältääkin esioletuksen. Mikäli se edellytettäisiin, pitäisi kyetä määrittelemään, kuinka teoille tai eleille voidaan ajatella ominaisuus ’olla sosiaalinen’, toisin sanoen, miksi sinänsä irrallinen ja joka tapauksessa *yksilö*olennoilla *ilmenevä* akti tai ele pitäisi nähdä nimenomaan *sosiaalisena*. Tämän kysyminen antaa paitsi aiheen ja ainekset Meadin ymmärtämiseen ja kritisoimiseen, myös avaimet moniin tieto-opillisiin kysymyksiin, joista sosiaalitieteiden koko perustus riippuu.

Myös Meadin tulkinta inhimillisestä ajattelusta perustui (behavioristisen näkökannan tavoin) yhteisössä *havaittujen* eleiden tulkintaan. Tässä mielessä eleet ja aktit ovat alun perin irrallisia ja yksilöllisiä, mutta ne nähdään ”sosiaalisina” *teorian niihin asettaman lisäyksen* vuoksi. Joku metodologinen individualisti voisi sanoa, että eleiden ja aktien sosiaalisuus on tällöin pikemminkin ominaisuus, jonka teoria asettaa todellisuuteen kuin todellisuudessa itsessään vallitseva tosiasia. Tällaisesta huomautuksesta ei toisaalta seuraa, että sosiaalisuuden lisäoletus olisi hyödytön tai hedelmätön.

---

63 *MSS*, s. 76.

Katsotaanpa nyt yksityiskohtaisesti, mitä perusteita Meadin näkökulmasta on väittää, että ihmisen tekojen olemus voi olla lähtökohtaisesti sosiaalinen. Kuten jo johdantoluvussa mainitsin, Mead sai suuren osan vaikutteistaan toimiessaan Wilhelm Wundtin kokeellisen psykologian laboratoriossa, mutta hän päätyi myös itse havainnoimaan eläinten käyttäytymistä Chicagon-vuosinaan. Mead ei tosin järjestänyt erityisiä kokeita, vaan hän enemmänkin vietti aikaa koe-eläinten kanssa, kunnes asiat kirkastuivat hänelle hieman samaan tapaan kuin Newton keksi painovoimalain tai Zeus antoi salamansa puhua Olympokselta.

Klassinen on Meadin analyysi havaintojensa kohteena olleiden koirien käyttäytymisestä. Kokoelman *Mind, Self, and Society* luennoissa ”The point of view of social behaviorism” hän lausui eleisiin kätkeytyvästä viestinnästä ja vuorovaikutuksesta seuraavasti:

> Koirat, jotka lähestyvät toisiaan vihamielisin aikein, harjoittavat sellaista eleiden kieltä. Ne kävelevät toistensa ympäri muristen ja näykkien ja odottaen tilaisuutta hyökätä. Tässä on prosessi, josta kieli voi syntyä, eli yhden yksilöolennon tietty ele herättää vastineen toisessa ja se vuorostaan herättää erilaisen lähestymistavan ja erilaisen vastauksen ja niin edelleen loppumattomiin. [*Dogs approaching each other in hostile attitude carry on such a language of gestures. They walk around each other, growling and snapping, and waiting for the opportunity to attack. Here is a process out of which language might arise, that is, a certain attitude of one individual that calls out a response in the other, which in turn calls out a different approach and a different response, and so on indefinitely.*][64]

Vaikka Meadin kirjaama havainto onkin arkinen, se oli hänelle itselleen erityisen opettavainen, aivan niin kuin olivat myös hänen johtopäätöksensä siitä. Koirien välinen vuorovaikutus ja siihen sisältyvä viestintä on *reaktiivista* mutta *ei kielellistä* sillä tavoin, että eläimet välttämättä ymmärtäisivät eleidensä merkityksen. Koirat yksinkertaisesti viestivät, mutta ne eivät käytä *symboleja* tavalla, jota Mead piti merkityksiä sisältävänä. Viestintää voikin esiintyä Meadin mukaan kahdella tasolla: yhtäältä eleiden välisenä *vuorovaikutuksena* ja toisaalta kielellisenä *keskusteluna*, jonka hän määritteli *merkityksellisten eleiden* avulla tapahtuvaksi vuorovaikutukseksi.

Ja tätä vuorovaikutusta Mead analysoi. Yhden koiran hyökätessä toista tai toisia kohtaan – tai osoittaessa väkivaltaisia eleitä, kuten haukuntaa tai murinaa – toinen tai toiset koirat reagoivat havaitsemiinsa eleisiin jotenkin. Näin syntyy asenteita ilmaisevan toiminnan kokonaisuus, ja Meadin mukaan ”[…] voimme viedä tämän analyysin myös ihmisten tun-

64 *MSS*, s. 14.

teiden ilmaisuun [(…) *we can carry this analysis into the human expression of emotion*]."[65]

Mead näki eleet sosiaalisina ja kommunikatiivisina siksi, että ne on alun alkaen *suunnattu* jollekin itsen ulkopuoliselle taholle. Tätä kautta niiden *olemukseen* liittyy, että ne ovat sosiaalisia, yhteisöllisiä. Olisikin kenties turhauttavaa ajatella, että koirat tai ihmiset murisevat vain omia aikojaan, ja siksi tuntuu luontevalta, että myös eleet ymmärretään sosiaalisiksi. Ne esiintyvät vuorovaikutuksen ja viestinnän kokonaisuuksissa, ja sen vuoksi niitä voidaan sanoa sosiaalisiksi tai yhteisöllisiksi.

Kielen syntymisen kannalta olennainen on johtopäätös, jonka Mead teki eleiden tuottamien seurausten pohjalta. Lähtökohtanaan Charles Darwinin teos *Expression of Emotions in Man and Animals* (1872) Mead saattoi todeta, että *yhden eläimen teon alkuvaiheiden voidaan nähdä muuttavan toisten eläinten reaktioiden jatkoa*.[66]

Oivaltaessaan, mihin uhkaava käyttäytyminen *voi* johtaa, koirat sopeutuvat toistensa elehdintään ja pidättäytyvät avoimesta väkivallasta. Tämä ohjasi Meadia olettamaan, että eleet ovat saaneet *symbolisen merkityksen sosiaalisessa vuorovaikutuksessa*. Eläinten ei tarvitse välttämättä viedä tekojaan *loppuun*, vaan *tekojen aloitetut ilmaukset*, eleet, riittävät tietyn vaikutuksen aikaansaamiseksi.

Eri asia tietenkin on, sisältyykö eläinten maailmaan *aiottuja tarkoituksia* tai *tietoista* reaktioista pidättäytymistä, mutta eleiden välistä vuorovaikutusta näytti joka tapauksessa esiintyvän tutkituilla eläimillä, vaikka tuo vuorovaikutus ei ollutkaan välttämättä kielellistä eikä tietoista. Voidaankin sanoa, että eläimillä toisten elehdintään sopeutuminen ei ole mitä ilmeisimmin tietoista, ja siksi eläimet kommunikoivat tietämättä itse kommunikoivansa. Mikäli kielellisen viestinnän tunnusmerkkinä pidetään sitä, että sen pitää olla tietoista, eläimet eivät käytä kieltä. Eläinten viestintä on siis symbolista mutta ei vielä kielellistä, koska symboleilta puuttuu tiedostettu ja tarkoituksellinen merkitys.

Meadin mukaan symbolien käyttöön pitääkin liittyä tietoisia *tarkoituksia*, jotta eleet voisivat muodostua merkityksellisiksi ja viestintää voitaisiin sanoa kielelliseksi. Hänen mielestään eläimet eivät ole tarpeeksi tietoisia eivätkä kykeneviä osapuolten väliseen reflektioon ja tilanteita koskevaan seurausharkintaan, jotta niiden vuorovaikutusta ja viestintää voitaisiin sanoa kielelliseksi. Tosin myös inhimillisissä yhteyksissä eleiden tasolla tapahtuvaa viestintää on usein pidetty vain alitajuisena tai ainoastaan reaktiomaisena, eikä kielen merkityksellisyydelle asetettu tie-

---

[65] *MSS*, s. 15.

[66] *MSS*, s. 15. Mainittakoon, että Darwinin havainnot ihmisten ja eläinten eleistä ovat monien emootiotutkijoiden mielestä klassisia ja suureksi osaksi edelleen voimassa. Aiheesta ks. esim. Rauni Myllyniemen artikkelia "Charles Darwin – Tunteiden ja sosiaalisuuden biologia" (2001, s. 28–29). Mead piti tärkeimpänä lukemistonaan myös Darwinin teosta *The Origin of the Species* (1859), jonka ideoista tuli hänen oman ajattelunsa perusainesta.

toisten tarkoitusten vaatimus täyty aina myöskään ihmisten välisessä viestinnässä.

Ihmisten ja eläinten vuorovaikutusta erottaa erityisesti se, että *kieltä* ja *merkitysten tietoista* välittämistä on perinteisesti pidetty ominaisina vain ihmiselle. Mead päätyikin selittämään ihmisen ja eläimen välillä vallitsevan laadullisen eron luonnetta evoluutioajatteluun sisältyvällä näkemyksellä emergenssistä. Charles Darwinin tuolloin vasta puolen vuosisadan ikäisestä tutkimuksesta Mead kirjoitti tavalla, joka osoittaa teoksen vaikutusvaltaa häneen itseensä:

> Eräs modernin psykologian tärkeitä dokumentteja erityisesti kielipsykologian kannalta on Darwinin *Expression of Emotions in Man and Animals*. [*One of the important documents in the history of modern psychology, particularly for the psychology of language, is Darwin's* Expression of Emotions in Man and Animals.][67]

Ihminen ja eläin oli saatettu suuripiirteisesti samalle viivalle jo Darwinin teoksen nimessä, mutta jälkikäteen voidaan sanoa, ettei Darwinin pelkän auktoriteetin olisi pitänyt vaikuttaa Meadiin niin voimakkaasti, että myös hän katsoi voivansa pitää ihmisiä ja eläimiä suoraan vertailukelpoisina. Loppujen lopuksi Mead suhtautuikin eläinanalogiaan melko epäilevästi, ja hän tunnusti sen toimivan vain yhteen suuntaan. Ihmisen toimintaa voidaan kyllä havainnollistaa eläinten käyttäytymisellä, mutta eläinten käyttäytymiselle ei voida etsiä vertailukohtia ihmisen toiminnasta näiden olentojen evolutiivisten tasoerojen vuoksi.

Darvinilaisen naturalismin herättämässä innostuksessa produktiivista oli se, että eläinten käyttäytymisestä saadut empiiriset havainnot johdattivat Meadia kiinnostumaan eleiden asemasta *yhteisöllisessä vuorovaikutuksessa* ja suuntaamaan tutkimustoimintaa havaintojensa mukaisesti. Sen sijaan Darwin oli kiinnostunut eleistä lähinnä sikäli kuin niillä voitiin katsoa olevan merkitystä *sisäisten tunteiden* ilmaisijoina.

Eleen Mead määritteli *expressis verbis* seuraavasti:

> Ele on yksilöllisen teon vaihe, joka tuottaa toisten yksilöiden tekoon sopeutumista käyttäytymisen sosiaalisessa prosessissa. [*The gesture is that phase of the individual act to which adjustment takes place on the part of other individuals in the social process of behavior.*][68]

---

[67] *MSS*, s. 15.

[68] *MSS*, s. 46. Mainittakoon, että Mead on käyttänyt sopeutumisesta ja mukautumisesta puhuessaan paitsi teoksen *MSS* tekstilainauksiin sisältyvää käsitettä ’*adaptation*’, myös hänen kirjoituksissaan harvemmin kohdattavaa käsitettä ’*adjustment*’. Molemmat esiintyvät artikkelissa ”Social consciousness and the consciousness of meaning”, joka on julkaistu *Psychological Bulletin* -lehden numerossa 7 vuonna 1910 (ks. esim. s. 397). Myös tässä artikkelissa Mead tarkastelee tietoisuuden syntyä ja eleiden muuttumista merkityksellisiksi. Kirjoitus sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 123–133).

Tämä poikkeaa paljon tavasta, jolla Darwin oli määritellyt eleen käsitteen. Hän oli ymmärtänyt eleet edellä viitatun kaltaisiksi yksilöllisiksi ja sisäisiä tuntemuksia ilmaiseviksi teoiksi, tarkastelematta lähemmin niiden liittymistä vuorovaikutukseen tai toimintaan.

Lähempänä kuin Darwinin ajattelua Meadin näkemys olikin Wilhelm Wundtin käsitystä, jonka mukaan eleet eivät niinkään ilmaise sisäisiä tunteita kuin kuvastavat ulkoista todellisuutta. Tällaisen sisäiseksi (*internal*) ja ulkoiseksi (*external*) maailmaksi rajatun vastakkainasettelun[69] kautta näkyy tapa, jolla Mead sitoutui vielä "sisäisyyden" ja "ulkoisuuden" kartesiolaiseen käsittämiseen (*res cogitas – res extensa* -erotteluun). Mutta siitä kuvastuu myös, että hänen ajattelunsa sisälsi merkitysten alkuperää ja koko *todellisuussuhdetta* koskevaa pohdiskelua. Näillä kohdin Meadin ajattelu on edelleen stimuloivaa ja, kuten filosofiset ajatukset aina, sekä hyvässä että pahassa. Uudistavaa Meadin ajattelussa oli, että hän onnistui kyseenalaistamaan sellaiset oman vaikutushistoriansa itsestäänselvyydet, joiden mukaan ihminen esitettiin vain *joko* ulkoisiin ärsykkeisiin reagoivana (behaviorismi) *tai* sisäisiä biologisia yllykkeitään, kuten viettejään tai tarpeitaan, poisreagoivana (psykodynamiikka) olentona ja joka ei tekisi mitään tietoisten tarkoitusten tai päämäärien vuoksi. Tämä loi pohjan hänen ajatustensa muotoutumiselle nimenomaan sosiaalipsykologisiksi.

2.1.2. Eleet symbolisina tekoina

Entä mitä merkitystä Meadin tekemillä löydöksillä oli hänelle, tai mitä merkitystä niillä ylipäänsä voi olla? Kielen syntymistä oli onnistuttu lähestymään sosiaalisessa vuorovaikutuksessa esiintyvien eleiden avulla, tai ainakin tilanne oli kuvattu tyydyttävästi. Tästä elämyksestä Mead eteni vielä pitkälle minuuden ja tietoisuuden syntyä valaisevaan suuntaan. Pohdintojen palkintona oli oivallus, että eleet ja niiden vuorovaikutus voivat käynnistää myös yksilön *tietoisuuden itsestään*.

Tutkimustensa jatkossa Mead vertasi ihmisten käyttäytymistä eläinten käyttäytymiseen ja päätyi käsitykseen, että *ihmisillä sellaisen toiminnan määrä, jota ei viedä päätökseen, on suurempi kuin eläimillä*. Mead oletti, että tekoa aloitettaessa eleet voivat viestiä jotain teon merkityksestä, *vaikka sitä ei vietäisi päätökseen*. Lopulta hän katsoi, että merki-

---

69 *MSS*, s. 47. Sisäisen ja ulkoisen maailman suhteesta ja keskinäisestä tärkeysjärjestyksestä Mead kirjoitti vuonna 1912 ilmestyneen *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjan numerossa IX julkaistussa artikkelissaan "The Mechanism of Social Consciousness" muun muassa seuraavasti: "*Inner consciousness is socially organized by the* importation *of the social organization of the outer world.*" (s. 406). Korostus minun.

tykset määräytyvät *niistä seurauksista*, joita toimijat *odottavat*, eikä merkitysten muodostumiselle näin ajatellen olisi olennaista, mitä myöhemmin itse asiassa tapahtuu.[70]

Kokoelman *Mind, Self, and Society* luvussa ”Mind” Mead muotoilee merkityksenteoriansa pääajatuksen seuraavasti:

> Eleistä muodostuu merkityksellisiä symboleja, kun ne saavat – tai niiden oletetaan saavan – itsessä aikaan sellaisen epäsuoran vaikutuksen, joka on samanlainen kuin suora vaikutus muissa, toisin sanoen niissä, joille eleet on alun perin osoitettu; [*Gestures become significant symbols when they implicitly arouse in an individual making them the same responses which they explicitly arouse, or are supposed to arouse, in other individuals, the individuals to whom they are addressed;*].[71]

Jotta eleillä olisi merkitys, niiden pitää herättää vuorovaikutuksen toisissa osapuolissa reaktioita tai vastineita, jotka ovat toiminnallisesti samanlaisia kuin reaktion alullepanevan osapuolen esittämät ärsykkeet. Merkityksellisten symbolien syntymiselle omistetussa ja *Journal of Philosophy* -lehden numerossa 19 vuonna 1922 julkaistussa artikkelissaan ”A Behavioristic Account of The Significant Symbol” Mead määritteli merkityksellisen symbolin seuraavasti:

> Merkityksellinen symboli on siten ele, merkki tai sana, joka on osoitettu itselle samalla, kun se on osoitettu toiselle yksilölle, ja osoitettu myös toiselle (tarkoittaen kaikkia yksilöitä) samalla, kun se on osoitettu itselle. [*The significant symbol is then the gesture, the sign, the word which is addressed to the self when it is addressed to another individual, and is addressed to another, in form to all other individuals, when it is addressed to the self.*][72]

Ollakseen merkityksellisiä eleillä tulee olla sama asema vuorovaikutuksen kaikille osapuolille. Toinen tärkeä merkityksellisen viestinnän ja kielen syntymisen ehto on, että osapuolet aavistavat, miten he reagoisivat toistensa symbolisiin eleisiin. Kieli ja merkityksellinen viestintä vaativat osapuolilta riittävää älyllistä kapasiteettia, mahdollisuutta konditionaaliseen vertailujen pohdintaan (eli ”jossitteluun”). Ne edellyttävät myös riittävää refleksiivisyyspotentiaalia, toisin sanoen kykyä olla tietoinen ja seurausten analysointiin kykenevä subjekti, joka pystyy ylittämään oman egosentrisyytensä. Juuri tämä liitti Meadin merkityskonsti-

---

70 *MSS*, s. 75–82.

71 *MSS*, s. 47.

72 Mead *Journal of Philosophy* -lehden numerossa 19 vuonna 1922 julkaistussa artikkelissaan ”A Behavioristic Account of The Significant Symbol” (s. 162). Artikkeli on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 240–247).

tuution hänen minäkonseptioonsa niin, että kielellisten merkitysten kantajaksi piti edellyttää tietoinen ja toimiva minä.

Entä miten nämä potentiaalit syntyvät? Yhtäältä siihen vaaditaan korkeasti kehittyneet aivot, mutta toisaalta organismilta edellytetään myös kykyä muodostaa äänteellisiä eleitä, toisin sanoen puhe-elimistön kehittymistä. Merkityksellisten symbolien, kielen ja viime kädessä ajattelevan mielen syntymiseksi pitää vuorovaikutuksessa esiintyä vastavuoroista ja yhdenaikaista viestintää.

Meadin mukaan eleistä tärkeimmiksi muodostuvat lyhyet, äänen sisältävät eleet, koska niiden vaikutus kuulijaan ja vastavaikutus ovat välittömiä ja koska lyhyiden eleiden voidaan katsoa yksikäsitteisimmin merkitsevän samaa teon eri osapuolille. Äänen sisältäville eleille on tyypillistä, että niitä voidaan lyhentää, jolloin yksilö voi asettua helposti toisen asemaan ja tuntea aloitetun teon viedyksi loppuun. Lyhentäminen taas on tärkeää siksi, että mitä *vähemmän* eleet sisältävät ylimääräistä *informaatiota*, sitä vähemmän erilaisia *tulkintoja* ne sallivat ja sitä *tarkempi merkitys* niillä voi olla. Ymmärtämisen yksiköksi tulee tällöin lyhyt ja yhdenaikainen hetki, akti (*act*), josta voidaan käyttää myös ytimekästä suomenkielistä ilmaisua ”teko”.

Samalla kun eleet yksinkertaistuvat ja lyhenevät, niiden merkitys täsmentyy. Kielen syntymistä kohti johtaa erityisesti se, että äänen sisältävät eleet ovat yksinkertaisia. Ja toisin kuin kuvat tai liikkeet, ne vetoavat suoraan älyyn, eivät niinkään aisteihin. Esimerkiksi koiran ei tarvitse hyökätä kenenkään kimppuun osoittaakseen aggressiota, vaan pelkkä ääntely saattaa riittää vaikutuksen aikaansaamiseksi, mikäli osapuolet aavistavat toiminnan todennäköiset seuraukset. Koira ei siis pure vaan ainoastaan murisee, jos se voi odottaa saavansa toiselta osapuolelta (karkeasti sanottuna) turpaansa vanhojen muistikuvien pohjalta. Eläintä ja ihmistä erottaa tässä suhteessa se, ettei eläinten viestintä ole välttämättä tietoista eikä valittua, kuten ihmisten yleensä on. Sen sijaan eläinten käyttäytymistä voidaan pitää vain ulkoisiin ärsykkeisiin vastaavana tai sisäisiä tuntemuksia välittömästi heijastavana.

Ihmisten maailmaan laajemmin yhdistettynä Meadin käsitys kielen synnystä näyttää oivaltavalta. Samalla kun ihminen puhuu, hän kuulee oman äänensä ja havaitsee toisten reaktiot, jotka vertautuvat hänen omaan puheeseensa.[73] Näin on esimerkiksi puhujan ja kuulijoiden välillä

---

[73] Esimerkki Meadin (*MSS*, s. 62). Maurice Merleau-Ponty on esittänyt vastaavan ajatuksen teoksessaan *Le visible et l'invisble* (1964), jonka mukaan puhuva minä jakautuu puhuessaan kahtia: puhuvaan ja kuuntelevaan subjektiin.

Myös nykyisen lacanilaisen psykoanalyyttisen käsityksen mukaan puhe ei vain ilmennä minuutta vaan toteutuu minän eri komponenttien välillä. Puhe ei ole sen enempää osa kehoa kuin ulkopuolisuuttakaan. Se ei ole myöskään tehoste vaan tulee libidon ja kuolevan kehon välitilasta. Ihmisäänessä on siis yhtä aikaa vaikutteita sekä eteerisestä minuudesta että vieraudesta ja ulkopuolisuudesta. Se muistuttaa niin ihmisen sielukkaasta ja henki-

seminaaritilaisuudessa, jossa puhujan esittämät ajatukset välittyvät hänelle vastaanottajien ilmeistä ja eleistä takaisin ikään kuin yhdenaikaisena kaikuna. Tältä pohjalta puhuja voi joko pysyttää tai muuttaa omaa äänteiden ja eleiden tuottamistapaansa nähdessään toisen osapuolen reaktiot.

Kun ärsykkeiden ja reaktioiden vaikutus ja vastavaikutus ovat äänen sisältävien eleiden tapauksessa vieläpä yhdenaikaisia, viestinnän osapuolet voivat lukea toisiaan hyvinkin pienistä ja lyhyiksi typistyneistä eleistä. Ärsykkeistä ja reaktioista karsiutuvat siten pois viestinnän kannalta vähäarvoiset tekijät, ja eleet saavat symbolisen aseman kommunikaatiossa. Mead katsookin, että ihmisyhteisöille ominainen kielellinen viestintä on syntynyt juuri näin. Merkityksellisen symbolin alkeismuotona voidaan siis pitää äänteellistä ja lyhyeksi typistynyttä elettä eli ”aloitettua tekoa”.

Asiaa voidaan havainnollistaa esimerkeillä. Kuvitellaanpa, että joku hiipii keskittyneesti työskentelevän toisen henkilön taakse ja huudahtaa yllättäen hänen korvaansa: ”Pöö!” Hän onnistuu luultavasti pelästyttämään toisen ihmisen mutta todennäköisesti säikähtää myös itse – jos ei suorastaan omaa ääntään, niin ainakin toisen ihmisen reaktiota. Näin eleellä on yhteinen vaikutus molempiin osapuoliin myös vuorovaikutuksessa muuntuneena, ja sen merkityksestä vallitsee yhteisymmärrys.

Toiseksi voidaan ajatella tilannetta, jossa käytettyjen autojen kauppias aikoo parantaa liikevoittojaan pyytämällä enintään seitsemän tuhannen euron arvoiseksi arvioimastaan kotterosta kymmenentuhatta euroa, mutta asiakkaan reaktion ja surkean viidentuhannen tarjouksen kuultuaan pidättäytyy hintapyynnöstään ja tyytyy tekemään kaupat alkuperäisen arvionsa mukaiseen hintaan. Merkitys on tällöin tulos vuorovaikutuksesta, jossa molemmat osapuolet toistensa reaktioita aavistellen ja ”kepillä jäätä kokeillen” tulevat kauppahintaan, johon lopulta myös päädytään. Tässä tapauksessa ei ole tosin kyse kielellisten merkitysten syntymisestä vaan merkityksen määrittymisestä koskien kauppa-arvoa, mutta vuorovaikutuksen tilanne on samanlainen. Se sisältää arvailua ja toinen toisensa eleisiin tai reaktioihin sopeutumista.

Kolmantena esimerkkinä voidaan ajatella, että sotilasjoukkue etenee metsässä ja tiedustelija huudahtaa ”seis” arvellen havainneensa vihollisen. Mikäli myös toiset sotilaat tämän johdosta pysähtyvät ja toteavat havainnon oikeaksi, alkuperäisen viestin merkitys on varmistettu, ja se on palautunut lähettäjälle tavalla, jonka vaikutus itseen on samanlainen

sestäkin puolesta kuin fyysis-materiaalisesta olemassaolosta. Niinpä tämä vahvistaa tutkimukseni keskeistä väitettä: ihmisen minuudesta löytyvät osatekijät ovat loogisia lopputuloksia oman puheen objektivoinnista ja vuorovaikutuksen prosessista, josta pitää erottua erikseen ”objektiminä” ja ”subjektiminä”. Olen käsitellyt kysymystä puheen olemuksesta tarkemmin teokseni *Dialoginen filosofia* (2003 ja 2008) luvussa 3, jossa lähestyn aihetta Emmanuel Levinasin kielikäsityksen kautta.

kuin suora vaikutus muihin. Jos taas havainto osoittautuu vääräksi tai joku esimerkiksi ampuu vihollisen, joukkue voi jatkaa kulkuaan. Kun sanan "seis" merkitys osoittautuu joko turhaksi tai tarpeelliseksi, semanttiseen merkitykseen liittyy myös arvomerkitys.

Merkityksellinen viestintä voidaan määritellä ja erottaa pelkästä *vuorovaikutuksesta* sen perusteella, *ymmärtääkö* yksilö itse eleidensä merkityksen, toisin sanoen, kuinka tietoinen tai "itsestään tietoinen" (*self-conscious*) hän on. Merkityksellisen viestinnän akti onkin kolmiportainen ja noudattaa hegeliläistä dialektiikkaa. Ensimmäisen vaiheen muodostaa ärsyke, toisen reaktio ja kolmannen sopeutumisen tuloksena saavutettu tulos, joka ilmenee merkityksenä.[74] Meadin käsityksen mukaan merkityksiä ei synny irrallaan vuorovaikutuksesta eikä ilman vähintään kahden ihmisen sosiaalista prosessia, jolloin moraalisen ongelman voi muodostaa eleisiin *mukautumisen* vaatimus: "Pakotetaanko minua johonkin sosiaalisen vuorovaikutuksen osana?"

Meadiläisesti ajatellen merkitysten voidaan katsoa muodostuvan kehässä, ja tästä puolestaan seuraa toinen ongelma: merkitysten *alkuperää* koskeva kysymys. Ongelmana on, mistä merkitykset alun alkaen syntyvät suljettuun vuorovaikutuksen prosessiin. Entä millä edellytyksillä ihmiset voivat muuttaa reagoimistapojaan sekä luoda *uusia* merkityksiä, mikäli ihmisten vuorovaikutus on lukittu sosiaalisen reagoimisen kehään? Mead näyttää tiedostaneen tämän ongelman, ja yleisesti hän puhuukin "kielen alkuperän" (*the origin of language*) jäljittämisestä luennoissaan laajentaen semanttista kysymystä pelkkien merkkien ja merkitysten alueelta koko inhimilliseen kieleen.[75]

Eräs keskeinen kysymys on, voiko symboli olla merkityksellinen (*meaningful*) olematta merkityksellinen mielessä 'tärkeä' tai 'olennainen' (*significant*). Tai voiko symboli olla "tärkeä" tai "olennainen" olematta merkityksellinen? Kuten edellä lainatuista tekstipassuksista voidaan todeta, Mead käytti merkityksellisistä symboleista nimenomaan käsitettä '*significant*', joka voitaisiin suomentaa myös sanalla "merkitsevä" erotuksena "merkityksellisestä", "tärkeästä" ja "olennaisesta".

Antamatta tämän pulman johdatella tarkasteluja syvemmälle semiotiikan pyörteisiin voidaan katsoa, että Meadin tavassa yhdistää merkitsevyys merkitysoppiin näkyi hänen yrityksensä luoda merkityksenteoriaa *käytännöllisesti* merkitsevien aktien ja toiminnan teorian varaan. *Merkitseminen* (*signification*)[76] kun on varmasti konkreettisempaa ja "toimin-

---

74 *MSS*, s. 76.

75 *MSS*, s. 51.

76 Mead käytti merkitsemisen (*signification*) käsitettä juuri tässä toimintaan viittaavassa mielessä esimerkiksi *Journal of Philosophy* -lehden numerossa 19 vuonna 1922 julkaistussa artikkelissaan "A Behavioristic Account of The Significant Symbol" (s. 160–163). Muiden muassa Filipe Carreira da Silva on pitänyt tätä myöhäiskauden artikkelia keskeisenä Meadin toimintakäsitykselle teoksessaan *Mead and Modernity* (2007, s. 120).

nallisempaa” kuin ideaalisten *merkitysten* tavoittelu pelkkien ajatusten turvin. Itse sanoisin, että Mead käsitti kielelliset merkitykset ja arvomerkitykset samoiksi niin, että hän piti semioottisesti merkitseviä ja semanttisesti merkityksellisiä asioita, ilmiöitä ja symboleja aina *myös arvokkuus- ja tärkeysnäkökohtia sisältävinä*. Tämä puolestaan liittyi hänen ajattelunsa poliittiseen ja pragmaattiseen luonteeseen.

Mutta Meadin ajatukset olivat myös muulla tavoin kysymyksiä herättäviä. Mead näyttää olettaneen, että ilmaisun subjekti tekee jatkuvasti arvioita ympäristön reaktioista ja muuntaa omaa ilmaisuaan tämän arvioinnin mukaisesti. Juuri tätä kautta ongelmiksi muodostuvat toisten ihmisten reaktioiden tuottamat asenteet ja arviot sekä ”oman puheen” alkuperä: johtuuko se omasta itsestä vai toisten aikaansaamasta stimulaatiosta vai molemmista ja missä suhteessa? Ongelmiksi nousevat edellä mainittujen osapuolten suhde sekä niiden välisten arvokiistojen ja ymmärtämisen ristiriitojen ratkaiseminen. Pulmia tuottavat myös minän ja toiseuden huomioonottamisen yhdenaikaisuus sekä tietoisuuden ja alitajunnan suhde tässä prosessissa.

Mead vei joka tapauksessa merkityksenteoriansa pelkkää behavioristista ja ärsykkeiden sekä reaktioiden mallista muodostettua kaaviota paljon pitemmälle. Itse asiassa hän kääntyi pitkälti vastustamaan behavioristista ajattelutapaa, jota hän oli päätynyt pitämään mekanistisena. Meadin merkityksenteoriaa leimasi käsitys, ettei kielellisten merkitysten syntymistä voida eikä pitäisi määritellä koskaan vain ärsykkeiden tai reaktioiden osatekijöistä koostuvaksi. Sen sijaan merkitysten tuottaminen ja ymmärtäminen vastaavat pikemminkin *tottumusta* tai *taipumusta* käyttäytyä odotetulla tavalla tietyissä tilanteissa. Kielessä esiintyvät merkitykset ovat siis eräänlaisia *käyttäytymisdispositioita* tai niiden symboleja. Tätäkin kautta voidaan väittää, että sanojen sijasta alussa oli teko.

2.1.3. Mielen, itsen ja tietoisuuden synty

Meadin mukaan eleistä voi kehittyä merkityksellisiä symboleja ja niistä edelleen kieli. Mutta myös mieli ja äly tulevat mahdollisiksi vain sisäistämällä tämä eleiden keskustelu. Minuuden rakentuminen ja persoonan muodostuminen puolestaan vaativat aivan samoja kehitysaskelia kuin mielen kehityksessäkin tarvitaan. Kieli on siis Meadin käsityksen mukaan mieltä edeltävää, ja mieli puolestaan tekee minuuden ja sen persoonalliset ilmaisut mahdollisiksi.

”Sielun” sijaan Mead puhui aina ”mielestä” (*mind*). Mielen hän ajatteli kehittyvän samoin ja samassa yhteydessä kuin merkitystenkin. Merkitysten ja mielten syntyminen liittyvät Meadin mukaan yhteen. Mielellä Mead ei kuitenkaan tarkoittanut *samaa asiaa* kuin *merkityksillä*. Eräät

nykyajan kielifilosofit ovat pitäneet mielen ja merkityksen käsitteitä yhtäpitävinä ja katsoneet, että ne viittaavat samaan asiaan. Sen sijaan Mead teki mielten ja merkitysten välille tarkan eron. Merkitykset liittyvät vain kieleen, kun taas mieli voidaan ajatella joko substanssimaiseksi entiteetiksi tai toiminnoksi, joka vastaa suurin piirtein samaa kuin tajunnan käsite. Tajuntaan puolestaan luetaan sekä tietoisuus että tiedostumaton (eli alitajunta). Tajunnasta poiketen mieli voi olla olemukseltaan myös sosiaalinen ja yliyksilöllinen. Siten se voi vastata osittain Meadin käsitettä *'the generalized other'* ("yleistynyt toinen"), ja yksilötajuntaa ajatellen se voidaan jakaa minuuden eri puoliin, eli subjektiminään (*I*) ja objektiminään (*me*). 'Itse' eli *self* puolestaan liittyy lähtökohtaan: minän kykyyn suuntautua omaan itseensä ja tulla tietoiseksi itsestään.

Mielen syntyminen liittyy läheisesti toiminnan käsitteeseen. Mead kirjoittaa, että

> [v]ain mikäli eleet nähdään merkitsevinä symboleina, mielen olemassaolo on mahdollista, sillä ainoastaan merkityksellisinä symboleina pidettyjen eleiden kautta on mahdollista edellyttää ajattelua, joka puolestaan on yksilön sisäistä tai epäsuoraa keskustelua itsensä sekä kuvatunlaisten eleiden kanssa. [*Only in terms of gestures as significant symbols is the existence of mind or intelligence possible; for only in terms of gestures which are significant symbols can thinking – which is simply an internalized or implicit conversation of the individual with himself by means of such gestures – take place.*][77]

Mieli on yksilöiden osallistumista sosiaaliseen vuorovaikutukseen, joka on järjestynyttä, toisin sanoen toimintaa. Se on muiden asenteiden ottamista suhteessa omiin eleisiin ja sitä kautta merkityksellisten symbolien käyttöä ja muokkausta sekä "orkestroitumista" kokonaisuudeksi.

Huomiota edellä siteeratussa katkelmassa herättää Meadin viittaus ihmisyksilön "sisäiseen keskusteluun". Hänen mukaansa mieli syntyy, kun ihminen kykenee käymään "itsestään tietoista" dialogia itsensä kanssa. Esimerkiksi John D. Baldwin on käyttänyt tästä sisäisestä puheesta myöhemmin nimitystä "inner conversation".[78] Teoksen *Mind, Self, and Society* luennoissa "Self" Mead kirjoittaa, että oman itsen tiedostaminen ja sisäinen keskustelu liittyvät mielen syntymiseen ja ovat ehtoja sille:

> Ihminen voi tietenkin kuulla kuuntelematta, nähdä tavalla, jolla hän ei havaitse tai tiedosta, sekä tehdä asioita, joista hän ei ole tietoinen.

---

77 *MSS*, 47.

78 John D. Baldwin teoksessaan *George Herbert Mead – Unifying Theory for Sociology* (1989, s. 81). Olen itse käsitellyt kysymystä kirjani *Dialoginen filosofia* luvussa "Keskustelu itsen kanssa" (2003, s. 177–181 ja 2008, s. 180–183).

Mutta [mieli syntyy], kun ihminen vastaa sellaiseen, minkä hän osoittaa toiselle ihmiselle ja jossa yhteydessä hänen oma vastauksensa tulee osaksi hänen käyttäytymistään: jossa hän ei ainoastaan kuule omaa itseään vaan vastaa itselleen sekä puhuu ja vastaa omalle itselleen aivan samoin kuin toinen ihminen vastaa hänelle. Juuri silloin kyse on käyttäytymisestä, jossa yksilöt tulevat objekteiksi itselleen. [*Of course, one may hear without listening; one may see things that he does not realize; do things that he is not really aware of. But it is where one does respond to that which he addresses to another and where that response of his own becomes a part of his conduct, where he not only hears himself but responds to himself, talks and replies to himself as truly as the other person replies to him, that we have behavior in which the individuals become objects to themselves.*][79]

Meadin ajattelulle oli ominaista näkemys, että mieli on emergentti rakenne, joka voi kohota omalle sosiaaliselle tasolleen yksilöiden yli. Hän ei toisaalta käsittänyt mieltä transsendentiksi tai pitänyt sitä ihmisen sisäisenä ”transsendentaalisena egona” Kantin ja Husserlin tavoin. Sen sijaan Meadin mukaan mieli ilmenee inhimillisessä vuorovaikutuksessa muodostaen *olemukseltaan* psyykkisen mutta sosiaalisesti, biologisesti ja fysiologisesti *riippuvan* rakenteen. Sen perusluonne jää osittain arvoitukseksi tai ainakin jonkin verran avoimeksi – transsendentalistisia käsityskantoja muistuttavalla tavalla. Mutta siitä voidaan olla varmoja, että mielen (*mind*) käsite ei liittynyt Meadin ajattelussa pelkään merkitysoppiin ja kieleen, vaan hän piti mieltä perusluonteeltaan psyykkisenä, sosiaalisena ja tajunnallisena ilmiönä.

Mead onnistui kulkemaan Kharybdiksen ja Skyllan välistä sikäli, että toisaalta hän hylkäsi näkökannan, jonka mukaan mieli on materiasta riippumaton substanssi. Mutta toisaalta hän torjui myös behavioristien yritykset palauttaa mielen pelkästään fysiologiselle tai neurologiselle tasolle, toisin sanoen materialistisiin lähtökohtiin. Meadin ratkaisut vaikuttavat hyväksyttäviltä sikäli, että ne voivat tyydyttää molempia näkökantoja kieltämättä kumpaakaan täysin. Mead katsoi, että mieli voidaan selittää behavioristisesti, jos käytetään Occamin partaveistä, kiistetään mielten olemassaolo substansseina ja nähdään mielet inhimillisten organismien välisessä toiminnassa koostuvina tutkimushypoteeseina.

Meadin näkökulmasta ei olisi kuitenkaan syytä kieltää mielten olemassaoloa itsenäisinä substansseina kokonaan. Fysikaalinen, biologinen ja elollinen eksistenssitaso on välttämätön mutta ei riittävä ehto merkitysten ja mielten syntymiselle. Selvää on, ettei merkityksellisten symbolien synty ja vuorovaikutus olisi mahdollista ilman aineellisia, fysikaalisia ja biologisesti olemassa olevia yksilöitä aivoineen ja hermoverkkoineen,

---

[79] *MSS*, s. 139.

mutta yhtä totta on myös se, minkä tiedämme kehityspsykologiasta. Ilman sosiaalista vuorovaikutusta yksilöt eivät kehity tietoisiksi ja tajunnallisesti tai henkisesti kykeneviksi olennoiksi, jotka voivat sisäistää merkityksiä ja symboleja sekä operoida niillä. Tähän liittyen Mead lausui:

> Itse on jotakin, mikä kehittyy; se ei ole alkuaan synnynnäinen vaan muodostuu sosiaalisen kokemisen ja aktiivisuuden prosessissa, toisin sanoen kehittyy tietylle yksilölle niiden suhteiden tuloksena, joita hänellä on prosessin kokonaisuuteen ja tässä prosessissa oleviin muihin yksilöihin. [*The self is something which has a development; it is not initially there, at birth, but arises in the process of social experience and activity, that is, develops in the given individual as a result of his relations to that process as a whole and to other individuals within that process.*][80]

Meadin kannalta katsottuna mieli on yksilöiden osallistumista sellaiseen vuorovaikutusprosessiin, jossa merkitykselliset symbolit ilmenevät kielellisinä. Ajatteleminen puolestaan on sekä yksilön kielellistä käyttäytymistä toisten ihmisten keskuudessa että ihmisen sisäistä keskustelua itsensä kanssa.

Jännittäväksi Meadin teoria mielen syntymisestä tulee, kun kysytään, kumpi loppujen lopuksi edeltää kumpaa: mieli merkitsevien symbolien syntymistä vai merkitsevät symbolit mieltä. Mead totesi kysymyksen johdosta seuraavasti:

> [...] ei ole tai ole voinut olla mieltä tai ajattelua ilman kieltä; ja kielen kehittymisen varhaisvaiheiden on täytynyt edeltää mielen tai ajattelun kehittymistä. [(...) *there neither can be or could have been any mind or thought without language; and the early stages of the development of language must have been prior to the development of mind or thought.*][81]

Tämän mukaan kieli väistämättä edeltää mielen ja ajattelun syntyä, mutta ongelmalliseksi tilanne muodostuu siinä, että mielten osallistuminen kielellisen vuorovaikutuksen tai viestinnän prosessiin näyttäsi olevan myös emergoitumisen ehto. Keskeinen kysymys on, *mistä johtuu*, että prosessissa ylipäänsä voi syntyä merkityksellisiä symboleja, kieltä ja sitä kautta mieliä sekä tietoista ajattelua. Tähän kysymykseen Mead ei lopultakaan antanut vastausta, vaan hänen teoriansa jäi pelkästään kuvailevaksi yltämättä selittämään syitä tai vastaamaan kysymykseen ”miksi”.

Oma käsitykseni onkin, että näkemykset merkitysten ja mielten syntymisestä ovat perimmältään *ei-todistuvia*. Siten myös vastaukset sijoittu-

---

[80] *MSS,* s. 135.
[81] *MSS*, s. 192.

vat transsendentin alueelle muodostaen metafysiikkaa, jonka piirissä varmaa tietoa ei voida saavuttaa. Juuri tässä on filosofoimisen paikka sikäli, että kohtaamme tieteellisen tiedonmuodostuksen rajan. Myöskään rajojen ylittäminen tai koettelu ei ole väärin tai hyödytöntä, sillä myös sellaisen asian testaaminen, josta ei voida saada tietoa, valaisee tietämyksemme koko kenttää ja luonnetta.

Sielun, mielen, itsen, minuuden tai persoonan paikantaminen transsendentin alueelle on ollut filosofian historiassa hyvin ymmärrettävää. Elämähän näyttäytyy meille *ikään kuin* siinä olisi itsenäisiä substantiaalisia egoja, esimerkiksi sieluja, mieliä, Itse-olentoja, minuuksia tai persoonia, vaikka niiden toiminnallisia vastineita (kuten pysyvää tietoisuutta tai tajuntaa) ei ole voitu löytää sen enempää aistihavaintojen maailmasta, syy–seuraus-suhteiden varaan rakentuvista ilmiöistä kuin ihmisten käyttäytymistottumuksistakaan. Näin ollen ei ole ihme, miksi monet filosofit ovat ratkaisseet ongelman myöntämällä sielun, mielen, itsen, minuuden tai persoonan (tai jonkin niitä vastaavan toiminnon) olemassaolon mutta vieneet sen samalla liiteriin todeten, että se on *edellytettävä* vaikka sitä ei voidakaan *havaita* tai *todistaa*. Myös Mead kohtasi tämän ongelman ajattelussaan kipeällä tavalla.

2.2. MINUUDEN KEHITYS JA RAKENNE

Meadin vuorovaikutuskäsitys ja hänen merkityksenteoriansa näyttävät ainakin nopeasti katsoen hyvin uskottavilta ja selitysvoimaisilta, mutta loogisesti ajatellen niitä kohtaan voidaan esittää myös purevaa kritiikkiä. Mead ajatteli, että merkityksellisten symbolien syntyminen edellyttää *vaikutusyhteyden* itsen ja toisten ihmisten välille siten, että toimija eleillään tuottaa muille vaikutuksen, jonka hän sitten tulkitsee tuottavan itselleen saman vaikutuksen. Olennaista on, että toimijan on joka tapauksessa *tulkittava* omista lähtökohdistaan se vaikutus, jonka hän arvelee saaneensa muissa aikaan. Toimijathan eivät voi tarkastella itsensä ja muiden välisiä suhteita omasta näkökulmastaan riippumatta, vaan heillä on välttämättä aina pelkkä itsen näkökulma muihin.

Siitä, että toimijan on *tulkittava* vaikutus, jonka hän arvelee saavansa muissa aikaan, seuraa, että toimijan *ei tarvitsisi olettaa yhteyttä itsen ja toisen välille ollenkaan*, sillä toimijalla voi olla ja myös välttämättä on jokin oma *ennakko-oletus* sitä, mikä tuo vaikutus olisi. Periaatteessa toimija voisi rakentaa tämän vaikutuksen (ja sen mukaisen merkityksen) vuorovaikutuksen kehään myös *kokonaan omin toimin*, vuorovaikutusaktiin liittyvistä mahdollisista tarkoituksista *riippumatta*. Näin ilmaisun subjekti voisi päätyä antamaan sekä eleille, jotka hän arvelee saaneensa muissa aikaan, että niille omille eleilleen, jotka hän tulkitsee muissa

aikaansaamiensa eleiden vaikutukseksi itsessä, aivan minkä merkityksen tahansa. Tämän merkityksen toimija voisi antaa eleilleen siitä riippumatta, tulkitseeko hän eleitään toiseuden kautta vai ei.

Tästä näkyy kaksi asiaa. Yhtäältä (1) näyttäisi seuraavan kehäpäätelmä, mistä puolestaan johtuu, ettei kehässä voisi syntyä mitään merkityksellisiä symboleita. Jos merkityksellisten symbolien oletetaan syntyvän siten, että kaikki toimijat ”saavat itsessä aikaan epäsuoran vaikutuksen, joka on samanlainen kuin suora vaikutus muissa”, kaikkien on joko pysyttävä paikoillaan tai liikuttava täsmälleen samoja liikelakeja noudattaen.[82] Tämä puolestaan on – paitsi luonnontieteen lakeja noudattavaksi typistetyn luonnonolion piirre – myös massakulttuurin ja totalitarististen yhteiskuntajärjestelmien ominaisuus. Toisaalta (2) Mead näytti ajatelleen, että merkityksellisten symbolien syntyminen ja yhteiskunnallinen luovuus olisivat mahdollisia ja toivottavia ilmiöitä.

Kuten jo edellä totesin Meadin ajatteluun viitaten, eleet ja niiden vuorovaikutus voivat käynnistää ihmisen tietoisuuden omasta itsestään (*self*). Symbolisista eleistä tulee tällöin ajattelun aineksia, joista muodostuu ihmisen mieli. Itsen käsitettä voidaan tarkastella vielä tarkemmin, ja Meadin mukaan se jakautuu havaintojen ja tiedostamisen kohteena olevaan objektiminään (*me*) ja subjektiminään (*I*). Mihin näitä käsitteitä sitten tarvitaan? Olen esittänyt vastauksen jo edellä ongelman muodossa.

Väitteeni on, että Mead tarvitsi ’*I*’:n käsitteen, jotta hänen oli mahdollista ajatella, että kehään voi alkuunkaan syntyä merkityksellisiä symboleja. Pelkkä ”objektiminä” ei nimittäin voi tehdä kehässä mitään tai on asettunut pelkäksi esineeksi (mihin viittaa myös siitä käytetty nimitys). Näyttää siis siltä, että Meadin oli joko edellytettävä paradoksaalinen kehäasetelma tai koetettava selittää merkitysten synty introdusoimalla teoriansa pelastukseksi merkitysten syntymisen mahdollistava ja suljetusta kehämäisestä prosessista ulospäin hengittävä ”luova minä”.

Paradoksaaliset ja kehämäiset piirteet ovat ensisijaisesti päättelyn ongelmia. Ne eivät haittaa Meadin tarkoitusten ymmärtämistä eivätkä myöskään ihmisten tieteellistä tutkimista, ja kaikkiin ihmistieteisiin voidaan nähdä liittyvän samantapaisia ongelmia. Joissakin tapauksissa tieteellisten selitysten kehämäisyyksistä on voitu tehdä ymmärtämisen apuneuvoja, kuten hermeneuttisessa tieteenfilosofiassa, jossa kehät ja niissä tapahtuvat tulkinnat on myönnetty osaksi ihmisten elämäntilanteita.

[82] Kirjallisuustieteilijöillä on osuva nimitys niin sanottua Chicagon koulukuntaa edustaville tulkintateoreetikoille, joiden kehäpäätelmiin liittyy vastaavanlaisia ongelmia merkityskysymyksissä: uusaristoteelikot. Mainittakoon, että ’uusaristoteelisyydellä’ on myös tästä poikkeava merkitys lajiuniversaaleja painottavassa biologiassa ja moraalista toimijuutta korostavassa luonnonoikeusfilosofiassa. Meadin ja Deweyn pragmatismista nimitystä ”*Chicago School*” puolestaan käyttivät William James eräässä kirjeessään Deweylle vuonna 1903 ja Charles Peirce vuotta myöhemmässä artikkelissaan. Scheffler 1974, s. 150.

Mutta mikäli arvioidaan sitä, mistä nämä ihmistä koskevat teoriat voivat olla merkkeinä ihmisten tavassa tarkastella itseään, tai voisivatko ne olla tämän tarkastelutavan syinä tai pysyttäjinä, loogisuuden vaatimus tulee tärkeäksi. Vaikka Meadin esitys päädyttäisiin tulkitsemaan vain yhdeksi ihmistä koskevaksi representaatioksi, jonka ei tarvitse niinkään selittää todellisuutta tyhjentävästi kuin olla sitä koskeva heuristinen luomus, esityksen pitäisi olla sisäisesti ristiriidaton. Epäkonsekventin teorian välityksellä emme voi ymmärtää todellisuutta entistä paremmin.

Tässä yhteydessä en ota kantaa siihen elämänfilosofiseen kysymykseen, missä määrin *elämä tai ihmisyys itsessään* on ristiriitaista tai ristiriitojen läpäisemää. Myöskään Mead ei kiinnittänyt paljoa huomiota esimerkiksi hegeliläiselle ajattelulle ominaisiin ristiriidan ja negaation käsitteisiin, vaan hänen käsityksensä todellisuudesta nojasivat enemmänkin evoluutioteoriasta juurensa juontavaan kehitysuskoon. Pyrkimyksessään yhtenäisteoriaan ja harmoniaan Mead oli metafyysisen ykseysfilosofian kannattaja ja sikäli heikohkosti valittu esikuva postmodernisteille ja jälkistrukturalisteille. Yhteydet viimeksi mainittuihin koskevatkin lähinnä minuuden sosiaalisuutta tai purkautumista osatekijöihin.

2.2.1. Kuinka vuorovaikutuksen tutkiminen tuotti minäkonseption?

Ennen kuin otan edellä mainitsemani kehäpäätelmän ongelman ja itsen (*self*) kahdentumisen *me*:*hin* ja *I*:*hin* esille systemaattisesti, esittelen, miten Mead kuvaili minuuden muodostumista, mistä osatekijöistä minuus hänen mukaansa koostuu, mitä hän sanoi minuutta kuvailevista käsitteistä ja kuinka ne liittyivät subjektin, objektin sekä sosiaalisuuden käsitteisiin.

Meadin minäkonseption kannalta tärkeitä ovat seuraavat seikat. Esitän nämä periaatteet luettelomaisesti vain siksi, että muuten ei ole mahdollista keskittyä olennaiseen Meadin ajatuksissa. Toisaalta nämä ideat esiintyvät Meadin tuotannossa yleisinä ja yhtä yksiselitteisinä kuin annettuinakin. Poimintojani ei pidä ymmärtää kiveen kirjoitettuina oppilauseina, mutta niiden kautta avautuu havainnollinen ja edustava näköala Meadin ajatteluun.

1) Mead sanoo, että ”[…] ihmisen tietoisuus merkitysten yhteydessä ja virrassa riippuu siitä, että hän […] ottaa toisen asenteen omiin eleisiinsä. [(...) *the individual’s consciousness of the content and flow of meaning involved depends on his thus taking the attitude of the other toward his own gestures*.]”[83]

[83] *MSS*, s. 47.

2) Meadin mukaan merkitsevien symbolien välittämä merkitys on sosiaalista, koska ”[e]le tai symboli edellyttää aina ollakseen merkitsevä sen kokemuksen ja käyttäytymisen sosiaalisen prosessin, jossa se syntyy; tai, kuten loogikot sanovat, keskustelun universumiin sisältyy aina se termien merkitysyhteys tai kenttä, jossa merkityksellisillä eleillä tai symboleilla tosiasiassa on merkitys. [*The significant gesture or symbol always presupposes for its significance the social process of experience and behavior in which it arises; or, as the logicians say, a universe of discourse is always implied as the context in terms of which, or as the field within which, significant gestures or symbols do in fact have significance.*]”[84]

3) Minä on Meadin mukaan kuka tahansa sellainen ihminen, joka on tullut itselleen sosiaaliseksi objektiksi, sillä ”[…] vain mikäli hän ottaa sen jäsentyneen sosiaalisen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu järjestyneen, yhteistoiminnallisen sosiaalisen aktiivisuuden perusteella ja johon tämä ryhmä sellaisenaan liittyy, hänen minänsä kehittyy täysin ja on kykenevä hallitsemaan näin kehittynyttä minuuttaan. [(...) *only in so far as he takes the attitudes of the organized social group to which he belongs toward the organized, co-operative social activity or set of such activities in which that group as such is engaged, does he develop a complete self or possess the sort of complete self he has developed.*]”[85]

4) *Minuus* kehittyy roolinoton, toisten asenteiden hyväksymisen ja niiden välityksellä tapahtuvan itsen ymmärtämisen kautta. Tälle yhdenmukaisesti Mead katsoo, että *järjestynyt yhteiskunta* toteutuu vastaavanlaisen samastumisen seurauksena. Hänen mukaansa ”[…] inhimillisen yhteiskunnan monimutkaiset yhteistoiminnan prosessit ja aktiviteetit sekä institutionalisoituneet toiminnot ovat myös mahdollisia vain, jos kaikki niihin kuuluvat yksilöt voivat yhteiskunnan jäseninä ottaa niiden toisten yksilöiden yleiset asenteet, jotka osallistuvat tämän yhteisön prosesseihin, toimintaan, institutionalisoituihin toimintamuotoihin ja kokemusperäisissä suhteissa ja vuorovaikutuksessa järjestyneeseen sosiaaliseen kokonaisuuteen – sekä voivat suunnata omaa käyttäytymistään sen mukaisesti. [(...) *the complex co-operative processes and activities and institutional functionings of organized human society are also possible only in so far as every individual involved in them or belonging to that society can take the general attitudes of all other such individuals with reference to these processes and activities and*

84 *MSS*, s. 89.
85 *MSS*, s. 155.

institutional functionings, and to the organized social whole of experiential relations and interactions thereby constituted – and can direct his own behavior accordingly.]”[86]

5) Minuus, jonka kokonaisuudesta Mead käyttää myös nimitystä ”*self*”, ei hänen mukaansa muodostu ihmiselle heti vaan kahdessa vaiheessa. Tämän merkiksi hän lausuu: ”Olen painottanut, että minuuden täyteen kehitykseen sisältyy kaksi yleistä tasoa. Ensimmäisessä vaiheessa yksilön minuus syntyy yksinkertaisesti muiden ihmisten tietyistä asenteista häntä itseään kohtaan samoin kuin toisiaan kohtaan niissä sosiaalisissa teoissa, joihin hän osallistuu. Toisessa vaiheessa minuutta eivät luo pelkästään yleistyneen toisen erillisistä ja yksilöllisistä asenteista muodostuva organisaatio tai sosiaalinen ryhmä, johon ihminen kuuluu. Sen sijaan sosiaaliset tai ryhmäasenteet joutuvat yksilön suoran kokemuksen kenttään, ja ne liitetään aineksina hänen minänsä rakenteeseen tai perustaan, […]. [*I have pointed out, then, that there are two general stages in the full development of the self. At the first of these stages, the individual's self is constituted simply by an organization of the particular attitudes of other individuals toward himself and toward one another in the specific social acts in which he participates with them. But at the second stage in the full development of the individual's self that self is constituted not only by an organization of these particular individual attitudes of the generalized other or the social group as a whole to which he belongs. These social or group attitudes are brought within the individual's field of direct experience, and are included as elements in the structure or constitution of his self,* (...).]”[87]

6) Ihmisen edellä selitetystä kyvystä ottaa muiden rooli itseään kohtaan kehittyy Meadin mukaan ”yleistynyt toinen”, ja hän sanookin, että ”[s]ellaista järjestynyttä yhteisöä tai sosiaalista ryhmää, joka antaa yksilölle hänen minuutensa ykseyden, voidaan kutsua ’yleistyneeksi toiseksi’. [*The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called 'the generalized other'.*]”[88]

7) Mead lukitsi omana itsenään olemisen niin vahvasti toiseuteen, että hän piti toisiin ihmisiin samastumista ja heidän rooliensa ottamista suoranaisena ehtona yksilön omana itsenään olemiselle.

[86] *MSS*, s. 155.
[87] *MSS*, s. 158.
[88] *MSS*, s. 154.

Hän kuvaili tilannetta muun muassa näin: ”Kun toisen vastauksesta tulee olennainen osa yksilön kokemusta tai käytöstä; kun toisen asenteiden ottamisesta tulee olennainen osa hänen käyttäytymistään – silloin yksilö ilmenee itsenä hänen omassa kokemuksessaan; ja ellei näin tapahdu, hän ei esiinny itsenä. [*When the response of the other becomes an essential part in the experience or conduct of the individual; when taking the attitude of the other becomes an essential part in his behavior – then the individual appears in his own experience as a self; and until this happens he does not appear as a self.*]”[89]

Tekstilainauksista käy ilmi, että Meadin ajattelua luonnehti näkemyksellinen varmuus, mutta sille olivat ominaisia pikemminkin kuvailevuus ja puheenomaisuus kuin tarkka sähkösanomatyyppinen määritelmällisyys. Jo siksi totean tyytyneeni kompromissiin altistaessani hänen ajatteluaan analyyttiselle tarkastelulle. Eräällä tavalla tämä on ollut kuitenkin välttämätöntä hänen ideoidensa selvittämiseksi, sillä aivan kuten esittämistäni sitaateista voidaan havaita, Meadin tapa ilmaista itseään oli runsas ja rönsyilevä, ja hänen lauserakenteensa olivat hegeliläisten esikuviensa mukaisia.

Mead siis erotti yksilöminässä kaksi vaihetta, *me:n* ja *I:n*. *Me* muodostuu Meadin mukaan muiden ihmisten niistä asenteista, jotka ovat jäsentyneet ohjaamaan omaa käyttäytymistämme. Sen sijaan *I:lla* Mead tarkoitti minuuden yksilöllistä puolta, jonka edellyttämisen tehtävänä oli varmistaa, ettei ihmistä tarvinnut olettaa mekaanisesti käyttäytyväksi suorittajaksi, mikä vaatimus muutoin näytti seuraavan. Tämä usein ”subjektiminäksi” luonnehdittu postulaatti ilmestyi Meadin minäkonseptioon toiseuden kautta muodostetun ’*me*’:n (eli ”objektiminän”) rinnalle ja sen täydennykseksi.[90]

---

[89] *MSS*, s. 195.

[90] Kyseessä ovat englannin kielen yksikön ensimmäisen persoonan pronomini ”*I*” ja sen objektimuoto ”*me*”, jota ei pitäisi sekoittaa suomen kielen sanaan ”me”, vaikka Meadin ajattelun yhteisöllisyyttä korostavan luonteen vuoksi niin saattaa helposti käydäkin. Tällä tavoin ”*me*”-käsitettä on venyttänyt esimerkiksi Antti Eskola teoksessaan *Persoonallisuuskäsityksistä elämäntapaan* (1985, s. 136). Sitä, mihin suomen kielen ”me”-sana viittaa, vastaa Meadin konseptiossa parhaiten ”*the generalized other*”, ’yleistynyt toinen’. Tässä yhteydessä ei voitane sivuuttaa sitäkään, että Meadin käsite ’*self*’ puolestaan liittyi hegeliläiseen näkemykseen ”itsestä” absoluuttisen Hengen työntekijänä. Siten se on nähtävissä yhtäältä vaikeaselkoisena metafyysisenä käsitteenä mutta toisaalta myös pelkkänä kielen indefiniittipronominina.

Subjektiminän ja objektiminän käsitteet ovat suomennoksia *I:n* ja *me:n* käsitteistä, ja niitä käytetään varsin yleisesti kuvaamaan, mistä *I:n* ja *me:n* välisessä erossa on kysymys. Mead käytti subjektin ja objektin käsitteitä minäkonseptiossaan varovasti, mikä kuvastanee enemmänkin vain sitä, että englannin kielessä hänen tarkoittamilleen asioille oli luontevammat vastineet (’*I*’ ja ’*me*’), kuin sitä, että subjekina oleminen ja objektina ole-

Erään pohdinnanaiheen muodostaa se, millainen ero tai "tehtävien jako" Meadin ajattelussa vallitsi itsen eli *self:in* ja minän eri puolien, eli *I:n* ja *me:n*, välillä. Nähdäkseni Meadin tavasta käyttää näitä käsitteitä voidaan päätellä, että sana "*self*" ('itse') viittasi eräänlaiseen olemassa olevaksi ajateltuun entiteettiin. Tärkeää itsen käsitteessä on siihen liittyvä *itsereflektion* suhde. Itsen havainnoiminen tuottaa helposti kehäpäätelmän ja tarkastelijana ja kohteena olemisen yhdenaikaisuudesta johtuvan halkeaman oman minuuden ymmärtämiseen. Mainittakoon, että tässä tutkimuksessa olen käyttänyt *self*-käsitteen suomennoksena "itsen" ohella toisinaan myös sanaa "minuus" viitaten minuuden kokonaisuuteen ja objektivoinnille antautumattomaan olemukseen, kun taas "*I:n*" ja "*me:n*" suomennoksena olen käyttänyt esineellistävämmältä vivahtavaa muotoa "minä". Näiden sanojen runsas selittäminen johtuu englanninkielisten ilmaisujen huonosta käännettävyydestä suomen kielelle, ja tästä syystä minun on ollut pakko kääntää koko ajatusmaailmaa.

2.2.2. Mead ja transsendentalismi

Ihmiseen on eri filosofioissa ajateltu sisältyvän jotain pyhää, hengellistä, henkistä tai ylipäänsä jotain sellaista, mikä hänessä on persoonallista yksilöllisessä ja materiaalisiin seikkoihin palautumattomassa merkityksessä. Sen sijaan Mead vastusti jo ajattelunsa varhaisvaiheissa näkemyksiä, että ihmisen mieli, tietoisuus ja tajunta ovat yliluonnollisia tai ihmiseen olemuksellisesti liittyviä substansseja.

Filosofiset näkemykset jaetaan usein kahtia juuri sillä perusteella, katsotaanko ihmiseen sisältyvän sentapaisia apriorisia eli kokemusta edeltäviä seikkoja, joita on usein kuvailtu esimerkiksi sielun tai persoonan käsitteillä. Tällaisilla transsendentaalisilla ominaisuuksilla on usein pyritty oikeuttamaan muun muassa ihmisoikeuksia sekä käsitystä, jonka mukaan ihmisellä on arvo sinänsä: ihmisarvo. Sen sijaan monissa järjestelmäkeskeisissä ja materialistisissa ajattelusuunnissa on korostettu ihmisen kuulumista massakulttuureihin ja ryhmiin sekä alttiutta lauma- tai joukkokäyttäytymiselle. Myös tältä pohjalta on koetettu muovata poliittisesti uskottavia yhteiskuntateorioita, joiden päämäärät ovat epäilemättä olleet humaanit ja demokraattiset.

On huomattava, että tässä ajatusten sodassa monet käytetyt käsitteet, kuten 'persoonallisuus', ovat tulleet ymmärretyiksi kovin eri tavoin. Kantilaisesta filosofiasta, kartesiolaisesta kumouksesta sekä niitä edeltäneestä kristillisestä ajattelusta alkaen persoonan käsite on ymmärretty transsendentaalifilosofisesti: eräänlaiseksi ihmisen sisällä asuvaksi subs-

---

minen olisivat olleet Meadille jotenkin vieraita tai merkityksettömiä aiheita tai että hän olisi vältellyt näitä käsitteitä.

tanssiksi. Sen sijaan monet nykyajan materialistit ovat päätyneet ajattelemaan persoonasta samalla tavoin kuin antiikin kreikkalaiset. He puolestaan tarkoittivat persoonan käsitteen etymologisella edeltäjällä ”naamiota tai maskia”, jonka läpi näyttelijät puhuivat vuorosanansa teattereissa. Tällä tavoin ”persoonana” on voitu pitää myös ihmisille ulkoa päin muodostuneiksi ajateltuja piirteitä tai rooleja.

Myös piirteen (*feature*) ja hahmon (*die Gestalt*) käsitteet ovat persoonallisuuden käsitteen ohella kiinnostavia, ja molemmat kuuluivat Meadin sanavarastoon – hahmon käsite ehkä juuri sen sen vuoksi, että Carl Stumpfin (1848–1936) Berliinin yliopistoon perustama *Gestalt*-psykologia oli noussut vastustamaan alkuperäistä behavioristista psykologiaa. Stumpf pyrki todistamaan, että jo havaintojen tasolla ihmissilmä erottaa etupäässä kokonaisuuksia ja vasta sen jälkeen etenee osiin. Vastaavasti myös Mead kiinnostui havaitsemisen ja vuorovaikutuksen prosessista ja piti hahmoja, piirteitä ja persoonallisuutta ensisijaisina tyypillisen holistisen näkemyksen mukaisesti. Hänen lähtökohtanaan eivät tosin olleet Stumpfin vaan erään toisen saksalaisen fenomenologin ja psykologin, Wolfgang Köhlerin (1887–1967) myöhemmin esittämät hahmopsykologiset ajatukset.[91]

Sosiaalipsykologian ja psykologiatieteen täydentämistä näillä kertaalleen jo ”vanhanaikaisiksi” tuomituilla antropologisilla käsitteillä voidaan pitää perusteltuna ainakin sikäli, kuin Meadin esittämällä tiedekritiikillä voidaan katsoa olevan merkitystä kokeellisen psykologian edelleen jatkuvalla valtakaudella. Miten sitten Meadin oma ajattelu suhteutui transsendentalistien ja materialistien kiistaan minuudesta?

Oman aikansa empirististä tieteenihannetta mukaillen Mead torjui monille uskonnoille tyypilliset selitykset, joissa sielua tai henkeä pidetään ihmisen inhimillisyyden perustana. Hän ei asettunut kannattamaan myöskään Kantin tieto-oppia tai kiinnostunut siitä. Toisaalta hänen Kant-torjuntansa ei ollut ehdotonta, vaan sen motiivit olivat vain pragmaattisia. Ne seurasivat siitä, että Meadin aikakaudella transsendentaaliset selitykset olivat huonossa huudossa ja kantilaisuus oli jäänyt tieteen näyttämölle lähinnä tieteenfilosofisena uuskantilaisuutena. Empiirinen tiede nautti hurmahenkisestä voittokulusta.

Keskeisen kysymyksen Meadin minäkonseptiossa muodostaa se, mitä hän ajatteli minuuksien *olemassaolosta:* katsoiko hän, että *me* ja *I* sekä niiden taustalla oleva ”itsestä tietoisuus”, *self*, ovat olemassa olevia entiteettejä, vai pitikö hän näitä käsitteitä pelkkinä vertauskuvina? Tämän jaon mukaisesti minuuksien osatekijöistä puhutaan joko lainausmerkeissä tai ilman lainausmerkkejä. Filosofian onkin usein sanottu olevan vain päättämistä siitä, milloin jostakin ilmiöstä puhutaan ilman sitaatteja ja milloin sitaattien käyttö on paikallaan. Tällä vähäpätöiseltä näyt-

---

[91] *MSS*, s. 37–38.

tävällä ratkaisulla otetaan kuitenkin kantaa siihen, millainen todellisuuden ajatellaan olevan, ja siihen, missä kulkee kuvitelman ja todellisuuden raja. Milloin esimerkiksi puhutaan minuudesta pitäen sitä *teoreettisena vertauskuvana* ja milloin minuuden ajatellaan *olevan olemassa* siten, että lainausmerkkeihin ripustaminen olisi harhaanjohtavaa?

Mitchell Aboulafia on päätynyt tulkitsemaan, että Meadin minäkonseptio ei ole pohjimmiltaan metafyysinen kannanotto ja että myöskään *I:n* käsite ei ole ”noumenaalinen ego” (*noumenal ego*) vaan eräs kuvaus ihmisten toiminnasta (*label for describing the actions of human beings*).[92] Tämän mukaan *me:n* ja *I:n* erottaminen olisi vain käsitteellistä, eikä jakoa vallitsisi todellisuudessa.

Eleganssistaan ja houkuttelevuudestaan huolimatta tämä näkemys ei ole kuitenkaan tyydyttävä, sillä Mead otti minän käsitteillään voimakkaasti kantaa minuuksien olemassaoloon ja varsinkin Kantin näkemykseen transsendentaalisesta egosta. Aikakauskirjassa *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* julkaisemassaan artikkelissa ”The Mechanism of Social Conscious” Mead kirjoitti muun muassa näin:

> ’I’ on Kantin transsendentaalinen itse, sielu, jonka James käsitti olevan näyttämön takana pitäen kiinni ideastaan antaa sille kasvava painotus. [*The ’I’ is the transcendental self of Kant, the soul that James conceived behind the scene holding on to the skirts of an idea to give it an added increment of emphasis.*][93]

Meadin ja William Jamesin välillä onkin useita yhteyksiä. Esimerkiksi teoksessaan *The Principles of Psychology* (1890), jonka Mead hyvin tunsi, James esittelee useita empiirisen minuuden tyyppejä, kuten materiaalisen (*material*), sosiaalisen (*social*) ja hengellisen (*spiritual*) minuuden.[94] Sosiaalisen minän käsitteellään James tahtoi havainnollistaa, että ihmisellä on yhtä monta sosiaalista minuutta kuin minuudella itsellään on havaitsijoita. Aivan niin kuin tarkastelijat jakautuvat keskenään erilaisiin luokkiin ja ryhmiin, myös havainnon kohteella on yhtä monta minuutta kuin hänellä on itseään arvioivia ryhmiä. Jamesin kannalta katsoen ihmisyksilöllä näyttäisi olevan yhtä monta olemuspuolta kuin

---

92 Mitchell Aboulafia Meadia käsittelevässä artikkelissaan, joka on julkaistu Stanfordin yliopiston Internet-ensyklopediassa. Hän on tarkastellut kysymystä myös Mead-tutkimuksessaan *The Cosmopolitan Self* (2001, s. 14–15).

93 Mead vuonna 1912 ilmestyneen *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjan numerossa IX julkaistussa artikkelissaan ”The Mechanism of Social Consciousness” (s. 406). Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 134–141).

94 William James vuonna 1890 ilmestyneessä teoksessaan *The Principles of Psychology* (uusintapainos 1950). Jamesilta on kotoisin myös subjektiminän (*I*) ja objektiminän (*me*) jako, joka varmasti vaikutti Meadiin ja sisälsi samantapaisia ongelmia.

hänellä on sosiaalisia sijainteja toisten ihmisten keskuudessa.[95] Meadin käsittein tarkasteltuna tällöin on kuitenkin kyse nimenomaan objektiminuudesta eli *me:stä*, joka syntyy samastumisen ja roolinoton tuloksena – ei *I:sta*, jota voidaan pitää transsendentaalisena samoin kuin molempien pohjana ja havaitsemisen maaperänä toimivaa itseä.

Myös Jamesin edustama pragmatismi näyttää alistavan ihmisyksilön kiusallisesti kollektivismille – ainakin sikäli kuin ”toiseuden kautta olemista” pidetään itsestään vallitsevana tilana eikä pelkkänä selitysmallina. Joka tapauksessa James ajatteli toiseudesta varsin eri tavoin kuin Mead, sillä James ei ihannoinut tai ainakaan tunnustanut ihailevansa yhteen ja samaan ryhmään kuulumista eikä universalismia. Monen ryhmän jäsenyyttä sinänsä onkin pidetty yhtenä parhaista identiteetin vahvistamistavoista myös nykyaikaisen psykologiatieteen piirissä, sillä yhdessä ryhmässä epäonnistuttuaan ihminen voi hakeutua toiseen ja saada hyväksyvän vastaanoton siellä. Tämän identiteettistrategian toimimiseksi on tosin tärkeää, että ryhmät, joissa ihminen on samanaikaisesti jäsenenä, ovat *toisistaan riippumattomia*.

Eräs merkittävä Meadin ja Jamesin välinen ero on siinä, ettei James keskittynyt laajan julkaisu- ja tutkimustoimintansa keskellä yhtä perusteellisesti kysymykseen, kuinka kieli liittyy minuuden kehitykseen. Ilmeistä on, ettei Mead pitänyt transsendentaalista egoa pelkkänä akateemisena fiktiona tai metaforana, vaan Jamesin tapaan hän piti (tai tuli pitäneeksi) sitä olemassa olevana. Koska transsendentaalinen minuus on oman luonteensa vuoksi tietokyvyn tavoittamattomissa, sitä ei voida liioin tutkia, ja niinpä se väistämättä jääkin transsendentiksi. Mead teki siis tieteellisesti arvioiden ”oikein” karttaessaan koko puheenaihetta ja tuomitessaan sen metafyysisenä tieteen ulkopuolelle. Näin ollen myös *I:n* käsite oli Meadille lähinnä ajattelun apuväline, jonka *viittauskohteen* olemassaoloa koskevan ongelman hän salli jäädä arvoitukseksi.

Oman metodologiansa kannalta tärkeämpänä Mead piti toiseuden kautta syntyvää *me:tä*, jonka hän määritteli sosiaalisesti havaittavaksi ja ilmiöiden sekä roolien maailmassa esiintyväksi luomukseksi. Sosiaalisen toiminnan kentässä syntyvien ”objektiminuuksien” yhteenliittymää eli ”yleistynyttä toista” (*the generalized other*) voidaan puolestaan kuvailla eräänlaiseksi sosiaalisten minuuksien unioniksi tai yhteenliittymäksi.

Vaikka minän eri osatekijöiden ontologinen asema jäikin perimmältään epäselväksi, nähdäkseni Mead oli transsendentalisti kolmessa merkityksessä. Ensinnäkin (1) hänen käsitteensä ’*self*’ muistuttaa elävästi Kantin ’transsendentaalista egoa’, joka on puhdas ja muuttumaton ja takaa kokemuksellisen jatkuvuuden. Samassa asemassa toimii lisäksi minuuden luova ja objektivoinnilta piiloutuva komponentti, eli minuuden subjektiivinen puoli, *I*. Yhteistä Meadin käsitteeseen ’*I*’ on myös se (2),

[95] Emt. s. 294.

ettei transsendentaalisesta egostakaan voida tietää periaatteessa muuta kuin että sen täytyy olettaa olevan olemassa. Kyseessä ovat siis perin abstraktit käsitteet, jotka johtuvat systemaattisen filosofian vaateista. Hädin tuskin ne mahtuvat filosofian ja psykologian sisäpuolelle tarvitsematta jatkaa spekulaatioita teologian alueelle. Kolmanneksi (3) Meadin takaa paistaa transsendentaalifilosofian aurinko siksi, että hänen käsitteensä *'the generalized other'* viittaa johonkin yliyksilölliseen substanssiin, jonka olomuoto ei ole pelkästään yksilöihin kiinnittyvä ja siinä mielessä materiaalinen. Vaikka Mead torjuikin transsendentaaliset oletukset yhteiskuntafilosofiastaan, hänen ajatustensa lukija ei voi mitään sille vaikutelmalle, että Meadin persoonallisuuskonstituution taustalta kaikuu hegeliläinen julistus maailmanhengestä työssään. Meadiin epäsuorasti sisältyvä transsendentalismi vahvistaa myös sanonnan: on mahdollista filosofoida Kantia vastaan tai Kantin puolesta mutta ei ilman Kantia.

2.2.3. Luovan minuuden olemus ja motiivit

Mead eli hyvin monenlaisten ajatusvirtausten jännitekentässä, joten ei ole ihme, että myös hänen oma ajattelunsa näyttää paikoin ristiriitaiselta ja jopa mahdottomalta ymmärtää yksiselitteisesti. Historianfilosofisen, idealistisen ja transsendentaalifilosofisen vaikutushistoriansa keskellä hän halusi pitää kiinni omana aikanaan muodissa olleesta kokeellisesta tieteenihanteesta ja sen normeista.

Jännitteisyys näkyi Meadin kaksoisroolissa. Tieteenharjoittajana hän oli psykologi, mutta toisaalta hän oli myös kulttuuria tulkitseva filosofi ja aatehistoriallisen sekä poliittisen linjan vetäjä. Yhtäältä hän halusi pysyä uskollisena ihmisen tutkimiselle oman aikansa ihanteiden mukaisesti, mutta toisaalta hän halusi löytää sijan luovalle, itsestään tietoiselle ja itseään toteuttavalle minälle, jota ei voitaisi palauttaa ärsykkeiden ja reaktioiden kaavoihin tai paikantaa mihinkään yksittäiseen tekoon tai aktiin empirististen, positivististen ja behaviorististen ihanteiden mukaisesti. Juuri tästä syntyi motiivi uudelle tieteelle, sosiaalipsykologialle.

Meadin politisoituminen näkyi siinä, että hän piti hegeliläisyyttä perimmältään deterministisenä aatemuodostelmana, joka uskottuna oppina veisi ihmisiltä perusteen toimia. Meadin omat käsitykset minuuden rakentumisesta voivat muistuttaa myös marxilais-leniniläistä tajunnan heijastusteoriaa, vaikka sosialismin teoreetikoiden nimiä joutuukin etsimään Meadin kirjoituksista kuin heiniä neulasuovasta.[96] Meadin ympä-

[96] Esimerkiksi teoksissa *MSS* ja *PP* Karl Marxin nimi mainitaan kummassakin vain kerran ja teoksessa *PA* neljä kertaa – silloinkin useimmiten taivutusmuodossa ”Marxism” tai ”Marxian”. Marxismia Mead käsitteli asialle omistamassaan kirjoituksessa ”*The social renaissance – Karl Marx and socialism*” (*MT*, s. 215–241), jossa hän tarkasteli marxismin

rille syntyneen marxilaisen kasvuston runsaus ei ole kuitenkaan ihmeellistä, sillä Meadin omat kannanotot ihmisen ulkopuolisen todellisuuden vaikutusvallasta selittävät, miksi hänen ajattelunsa ympärille on myöhemmin muodostunut tällaista faunaa. Tulkitsen Meadia niin, että näennäisestä materialismistaan huolimatta hän tuli pitkäli sitoutuneeksi ratkaisuihin, jotka vastaavat käsityksiä mielestä tai sielusta kokemusta edeltävänä minänä ja inhimillisen vapauden toteuttajana. Tässä valossa hän oli amerikkalaisten *founding fathersien* ja uudisraivaajien viitoittaman esikuvan mukainen luova ja vapaa henki.

Ensimmäinen Meadin minäkonseptiota koskeva pääväitteeni (1) onkin se, että Meadin teoriassa *I:n* käsitteen tehtävänä oli perustella uusien merkitysten syntyä ja varmistaa paikka luovalle vapaudelle. Tällaista tulkintaa tukee myös ajallinen järjestys: *'me'* syntyi Meadin teoriaan ennen *'I':ta*, joka postuloitiin. *'Me':n* etusija käy ilmi Meadin toteamuksesta, jonka mukaisesti hän sanoo: "*'Me'* on totunnainen, tavoista koostuva yksilö. Se on aina olemassa. [*The 'me' is a conventional, habitual individual. It is always there*.]"[97] Tämän *me:n* rinnalle syntyy sitten tuo arvoituksellinen *I*. Näiden minän eri puolien lähtökohtana puolestaan on *self,* itse, jota voitaisiin kuvata hegeliläisellä itsestä tietoisuuden käsitteellä. Juuri se tekee mahdolliseksi *introspektion:* minuuden omakohtaisen tarkastelun. Minuus (*self*) voidaan todeta *itsereflektiossa*, jossa ihminen asettaa itsensä tarkastelun kohteeksi.

Toinen Meadin minäkonseptiota koskeva väitteeni (2) on, että itsen (*self*) jakautuminen *'me':hin* ja *'I':hin* on seurannut itsen ottamisesta tarkastelun kohteeksi. Tarkastelun *rakenteesta* johtuu, että tähän itsehavainnoinnin suhteeseen on täytynyt löytää subjekti ja objekti. Lopputuloksena on ajautuminen kahden maailman kansalaiseksi, eräänlaiseen välitilaan ideaalisen ja aineellisen välille.

Vaikka Mead pitääkin *I:ta* ratkaisevana uuden aineksen syntymiselle merkitysten kehässä, hän pitää *me:tä* keskeisempänä omalle teorianmuodostukselleen. Mead näyttää ajatelleen, että ihmisellä voi olla sielu, jos on ollakseen, mutta tieteellisen tutkimuksen kannalta hän piti ensisijaisena keskittyä laatimaan selitysmalleja inhimillisen kielen ja toiminnan ymmärtämiseksi. Tästäkin näkökulmasta katsoen Mead vaikuttaa jättäneen filosofisen kysymyksen transsendentaalisesta egosta "Herran haltuun", ja

---

suhdetta hegeliläisyyteen todeten muun muassa seuraavaa: "*What Karl Marx did was to take history and interpret it from the point of view of the development of the economic rather than of the logical process. Just as Hegel had centered his account of history about the various logical categories, so the Marxian historian centered it about the appearance of economic laws.*" s. 224. Myöhemmille dialektisille materialisteille ominaisella tavalla Mead piti aineellisia resursseja ja valtasuhteita historian kehitystä muovaavina voimina, ja erityisen painon hän antoi sosiaalisille suhteille ja toiminnalle – täsmälleen oman yhteiskunnallisen näkemyksensä mukaisesti.

[97] *MSS*, s. 197.

tärkeämmän paikan hänen minäkonseptiossaan peri minuuden sosiaaliseen rakentumiseen liittyvä ja rooleihin mukautumisen kautta tuotettu *me*. Sama sosiaalisten olojen vaikutusta koskeva korostus näkyy hänen kannanotossaan, että olosuhteet ja toiminnan foorumit määräävät minuuksien todellistumisen tavan. Mead julistaa, että

> *'I'* antaa tunteen vapaudesta ja aloitekyvystä. Tilanne on annettuna itsestään tietoista toimintaa varten. Olemme tietoisia itsestämme ja situaatiostamme, mutta tarkalleen ottaen se, miten toimimme, ei tule koskaan koetuksi, kunnes vasta toiminnan jälkeen. [*The 'I' gives the sense of freedom, of initiative. The situation is there for us to act in a self-conscious fashion. We are aware of ourselves, and of what the situation is, but exactly how we will act never gets into experience until after the action takes place.*][98]

Mitä Mead tarkoittaa tällä ajatuksellaan? Kyse on *I:n* ja *me:n* keskinäisestä suhteesta. Mead lievensi näkemystään *I:n* itsenäisyydestä ajattelemalla, että *I:n* ja *me:n* välillä vallitsee epäsymmetrinen riippuvuus. Itse asiassa hän koetti kumota ajatuksen transsendentaalisesta egosta redusoimalla minuutta apriorisena pitävän olettamuksen vuorovaikutukselliseen kehään. Hänen mukaansa tietoisuuden jatkuvassa virrassa *I* ei ole suinkaan tietoinen valinnoistaan vaan alttiina samastumisen kautta kehittyvän *me:n* vaikutuksille.

Meadin mukaan *me* ja *I* ovat niin läheisessä vuorovaikutuksessa, ettei niitä voida erottaa toisistaan myöskään ajallisesti, ja juuri siten syntyy (hänen mielestään virheellinen) päätelmä *I:n* merkittävästä roolista sekä kyvystä hallita koko tajuntaa. Psykoanalyyttisesti arvioiden kilpaisilla ovat tiedostumaton ja tietoisuus, joista kumpikin voi aika ajoin kadota tieteen näköpiiristä toisen kustannuksella.

Meadin teoriassa keskeistä oli ”takaisinkytkennän” reflektiivinen suhde, joka vallitsee *me:n* ja *I:n* ja välillä. *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjassa julkaistussa artikkelissaan ”The social self” Mead kirjoitti seuraavasti:

> Toiminta suhteessa toisiin tuottaa vastineita myös yksilössä itsessään – ja siten on olemassa toisenasteinen *me*, joka arvostelee, hyväksyy, tekee ehdotuksia ja suunnittelee tietoisesti, toisin sanoen reflektiivinen itse. [*The action with reference to the others calls out responses in the individual himself – there is then another 'me' criticizing, approving, and suggesting, and consciously planning, i. e., the reflective self.*”][99]

---

98 *MSS*, s. 177–178.

99 Mead vuonna 1913 julkaistun *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjan numero 10 artikkelissaan ”The social self” (s. 376). Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 142–149).

Reflektion (eli heijastelun) ja siihen liittyvän refleksion (eli harkinnan) mahdollisuudella on Meadin mukaan suuri merkitys inhimillisen ajattelutilan syntymiselle. Ihmisen omankuvan ja toisten yksilöiden hänestä muodostamien käsitysten keskustellessa keskenään ihmiselle on tärkeää *erottaa* itsensä toisista. Mead ei käsittääkseni korostanut kuitenkaan ”itselleen olemisen” ja ”toisille olemisen” eroa tarpeeksi eikä pitänyt sitä riittävän keskeisenä identiteetin muodostumiselle. Sen sijaan hän piti ihanteena ihmisen eri olemuspuolien sopeuttamista ja mukauttamista toisiinsa. Tämä käy ilmi jo siitä, mitä Mead sanoi minuuden kehityksestä katsoessaan, että ihmisen minuus voi kehittyä täysin vain, mikäli hän ottaa suhteessa itseensä sen jäsentyneen sosiaalisen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu.[100]

Asia olisikin ongelmaton, mikäli ihmisten välillä ei vallitsisi erimielisyyksiä ja he olisivat asenteiltaan ja arvomaailmoiltaan samanlaisia. Sen sijaan Mead näyttää ymmärtäneen refleksion sopeutumiseksi toisten mielipiteisiin ja yhteiskuntaan:

> Refleksiivisyyden avulla – toisin sanoen käännyttäessä omien kokemusten puoleen – koko sosiaalinen prosessi tuodaan siihen osallistuvien yksilöiden kokemusten yhteyteen; juuri näin yksilön tulee mahdolliseksi ottaa toisten asenteet suhteessa itseensä ja yksilö voi mukauttaa itsensä tähän prosessiin sekä muunnella tämän prosessin tuloksia jokaisessa sellaisessa sosiaalisessa toiminnassa, johon hän osallistuu. Refleksiivisyys on siten mielen kehityksen olennainen ehto sosiaalisessa prosessissa. [*It is by means of reflexiveness – the turning-back of the experience of the individual upon himself – that the whole social process is thus brought into the experience of the individuals involved in it; it is by such means, which enable the individual to take the attitude of the other toward himself, that the individual is able consciously to adjust himself to that process, and to modify the resultant of that process in any given social act in terms of his adjustment to it. Reflexiveness, then, is the essential condition, within the social process, for the development of mind.*][101]

Näin mielen syntyminen lukitaan sopeutumiseen, mukautumiseen ja toisten asenteiden ottamiseen ja ne puolestaan yksilöitä suurempaan sosiaaliseen prosessiin. Koska myös ihmisen ”luova minuus”, *I*, on alttiina sosiaalisessa toiminnassa tapahtuvalle takaisinkytkennälle, tämä helpostikin häivyttää näkyvistä minuuden luovan ja merkitysvariaatioita tuottavan komponentin ihmisen minuudesta. Sama näkyy myös Meadin käsityksessä ”yleistyneen toisen” asemasta:

---

100 *MSS*, s. 155.
101 *MSS*, s. 134.

> Järjestynyttä yhteisöä tai sosiaalista ryhmää, joka antaa yksilölle hänen minuutensa ykseyden, voidaan kutsua ”yleistyneeksi toiseksi”. Yleistyneen toisen asenne on koko yhteisön asenne. Näin ollen esimerkiksi pallopelijoukkueen tapauksessa joukkue itsessään on yleistynyt toinen jokaiselle jäsenelleen, jonka kokemusmaailmaan se järjestyneenä prosessina tai sosiaalisena aktiivisuutena kuuluu. [*The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called the ”generalized other”. The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community. Thus, for example, in the case of such a social group as a ball team, the team is the generalized other in so far as it enters – as an organized process or social activity – into the experience of any one of the individual members of it.*][102]

Monille muillekin pragmatisteille tyypillisesti Meadin ajatusmaailma keskittyi massakulttuurin ilmiöiden ympärille, eikä hänen suhtautumisensa niitä kohtaan ollut kovin kriittistä. Hän käytti yleistyneen toisen havainnollistamiseen perhettä, armeijaa ja pallopeliä, ryhmien, joukkojen ja massojen toimintaa. Parhaalla tahdollakaan ei voi välttää vaikutelmaa, että hänen ajatuksensa ylistävät tavallisuuden ihanteita ja valtakulttuureihin sopeutumista.

Siksi on ymmärrettävää, että hänen ajatuksistaan ovat olleet kiinnostuneita lähinnä kollektivistit ja sosiaalisen sekä merkitysopillisen universalismin kannattajat. Mutta hämmentävää on, että hänen ajatuksiaan ovat pyrkineet hyödyntämään myös postmodernistit, jotka ovat korostaneet kaiken suhteellisuutta, erilaisten pienryhmien ja vähemmistöjen asemaa, objektiivisten totuuksien murenemista ja tiedon murusten riippuvuutta tietävistä subjekteista itsestään.

Erään luonnollisen vastauksen ihmettelyyn voisi tarjota se, että *myös* ”järjestyneet sosiaaliset ryhmät” voidaan ymmärtää keskenään *erillisiksi organisaatioiksi*, joista ihmiset voivat löytää paikkansa paremmin tai huonommin. Ryhmiin sopeutuminen tai samastuminen ei merkitsisi siten alistumista millekään järjestelmälle saati ihmisten valamista yhteen muottiin. Tämä tulee näkyville Meadin käsityksissä ”alakulttuureista”, jotka hän jakoi konkreettisiin ja abstrakteihin. Niitä ovat

> […] konkreettiset sosiaaliset luokat tai alaryhmät, kuten poliittiset puolueet, kerhot ja järjestöt, jotka ovat tosiasiallisesti toimivia yhteiskunnallisia yksiköitä ja joissa yksilöjäsenet ovat suoraan tekemisissä toistensa kanssa. Toiset taas ovat abstrakteja sosiaalisia luokkia tai alaryhmiä, kuten velallisten ja velkojien ryhmät, joissa yksilöjäsenet ovat tekemisissä epäsuorasti, […]. [*Some on them are concrete social classes or*

102 *MSS*, s. 154.

subgroups, such as political parties, clubs, corporations, which are all actually functional social units, in terms of which their individual members are directly related to one another. The others are abstract social classes or subgroups, such as the class of debtors and the class of creditors, in terms of which their individual members are related to one another only more or less indirectly, (...).][103]

Epäilemättä myös Meadin kotikaupunkina palvelleen Chicagon kulttuurielämästä on löytynyt monenlaisia alakulttuureita, joista eräät ovat olleet järjestyneitä ja jotkut suorastaan omalakisia. Vaikka Meadin ajatuksia voidaankin tulkita suopeasti niin, että ihmisen identiteetin kehitys riippuu olennaisesti siitä, *minkälaiseen* ryhmään hän kuuluu ja samastuu, Meadin näkemyksiä sävytti joka tapauksessa voimakas universalistinen painotus.

Tämä on tullut näkyviin myös niissä lähinnä postmodernistien tekemissä jälkikäteistulkinnoissa, joissa Meadia on pidetty ”kosmopoliittisen” ihmis- tai minäkäsityksen luonnostelijana.[104] Jos postmodernistien tavoitteena on ollut yksilöllisyyden ja kulttuurirelativismin korostaminen, oudoksuttamaan jää se, miksi heidän on täytynyt etsiä omille näkemyksilleen tukea lähinnä universalististen ja kollektivististen ajatussuuntien piiristä, eikä heille ole kelvannut sen enempää eksistentialismi kuin liberalismikaan, jotka julistivat ihmisen muitta mutkitta vapaaksi.

2.2.4. Ryhmiin kuuluminen ja roolit

Jo edellä viittasin Meadin ajatukseen, että ihmisen minuus voi kehittyä täysin vain, mikäli hän ottaa sen sosiaalisen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu.[105] Mead ei varmastikaan tarkoittanut tällä samastumisen ideallaan mitään yksiselitteistä porukan mukaan lyöttäytymistä tai yksilön kaappamista massahurmokseen, ja hän halusi tunnustaa myös ryhmien väliset erot. Mutta silti ei voi välttyä vaikutelmalta, että tällä tavalla ajateltaessa yksilöä määrätään ja ohjaillaan ulkopuolelta hänen tahtonsa vastaisesti.

---

[103] *MSS*, s. 157.

[104] Ks. esim. Mitchell Aboulafian tulkintaa teoksessa *The Cosmopolitan Self* (2001) ja Filipe Carreira da Silvan kirjassaan *Mead and Modernity* (2007) esittämiä arvioita. Vaikka kumpikaan ei ole postmodernisti (esimerkiksi Aboulafia on kirjoittanut Meadin suhteesta Levinasiin ja Sartreen), näissä nykyaikaista Mead-tutkimusta edustavissa tulkinnoissa näkyy voimakkaasti subjektin hajoamista koskevan postmodernin ajattelun vaikutus – samoin esimerkiksi Patric L. Bourgeoisin ja Sandra B. Rosenthalin teoksessa *Mead and Merleau-Ponty* (1991).

[105] *MSS*, s. 155.

Ryhmän asenteiden ottaminen tapahtuu Meadin mukaan kahdessa vaiheessa, joita hän havainnollisti kasvatustieteellisillä käsitteillä ja esimerkeillä. Ensimmäisessä vaiheessa ihmiset sopeutuvat toistensa eleisiin, ja merkitykset muodostuvat henkilökohtaisen antamisen ja ottamisen vuorovaikutuksessa. Tätä hän kutsui lasten käyttäytymisestä saatuja havaintoja soveltaen "leikkivaiheeksi". Siihen liittyy merkityksellisten symbolien ja kielen oppiminen. Toinen vaihe on "pelivaihe", jossa ihmisyksilö sopeutuu laajempiin yhteiskunnallisesti olemassa oleviin roolimuodostelmiin, yleistyneeseen toiseen ja instituutioihin. Tätä on varsinainen sosiaalistuminen, ja esimerkkinään Mead käytti baseball-peliä, johon osallistuessaan kaikki joukkueen jäsenet jakavat samat päämäärät ja jossa voidaan saavuttaa tietty lopputulos. Sen tunnusmerkkejä ovat pelaajalle annettu tehtävä ja rooli, yhteiset tavoitteet sekä toiminnan jäsentyminen annetun orgaanisen kokonaisuuden mukaisesti.[106] Mead katsoi, että ihmisestä tulee yhteiskunnan jäsen aivan vastaavalla tavalla.

Ajatus tuntuu helposti hyväksyttävältä, mutta jokainen voi myös kuvitella, millaisia riskejä tällaiseen ihmiskuvaan sisältyy esimerkiksi vähemmistöihin kuuluvien tai yleensäkin erilaisten ihmisten kannalta. Minuus nähdään samastumisen tuloksena, ja hyvän itsetunnon tunnusmerkkinä pidetään vain toisten ihmisten asenteiden ottamista suhteessa itseen. Minuus nähdään toiseuden kautta, jolloin valta hyväksyä tai hylätä itse luovutetaan toisten ihmisten, yhteisöjen ja ulkopuolelta ihmisyksilöön asennoituvien arvioitsijoiden käsiin. Tuomiot voivat perustua mihin tahansa.

Asiaa ei välttämättä korjaa se, että ryhmiä on useita ja että ihminen voi siirtyillä ryhmien välillä. Vaikka ryhmät olisivatkin "sosiaalisesti jäsentyneitä" ja ihminen onnistuisi löytämään sopivaa seuraa, myös niissä mielipiteiden muodostus perustuu enemmistöjen vallankäyttöön ja sisältää sopeutumisen vaatimuksia. Niinpä myöskään Meadin teoriaansa tekemät varaukset eivät ratkaise perusongelmaa, joka syntyy ihmisten itsemääräämisoikeuden vaarantumisesta. Eräs jännite liittyy siihen, että filosofiassa ihmisen minuuden kehittymisen ehtona on yleensä pidetty *vapautta* ja *riippumattomuutta* yhteiskunnan ja ryhmien mielipiteistä sekä määräysvallasta, kun taas Mead piti minuuden syntymisen tunnusmerkkinä nimenomaan *mukautumista* ja *sopeutumista* niihin.

Sosiaalisen ja poliittisen ongelmallisuuden ohella Meadin näkemykseen sisältyy myös käsitteellistä epätarkkuutta. *Identifikaatio* eli muiden asenteiden ottaminen on eri asia kuin minän *identtisyys* eli samuus.[107] Identifikaatiolla tarkoitetaan minäsubstanssin johtelua samastumisen

---

[106] *MSS*, s. 158–159.

[107] Minän *identifikaation* (eli samastumisen) sekä minän ajasta aikaan jatkuvan *identtisyyden* (eli samuuden) erosta on kirjoittanut ansiokkaasti Sven Krohn teoksessaan *Ihminen, luonto ja logos* (1981, s. 265), jossa hän todistelee, ettei minän olemassaoloa voida johtaa samastumisesta eikä roolinotosta. Hän myös jatkaa, että "[…] vain minän identtisyyden pohjalta voimme 'samastua'".

prosessista, kun taas identiteetti on minuuden samana pysymistä ja samaksi kokemista ajasta aikaan, siis minän jatkuvaa olemassaoloa. Loogisesti arvioiden ei voida ajatella, että muiden asenteiden ottamisesta, toisin sanoen siitä, että *asenteet* ovat samat, seuraisi mitään, mikä koskisi *minän olemassaoloa*. Näin ollen sen enempää objektiminää kuin yleistettyä toiseuttakaan ei voitaisi johtaa roolinotosta tai toisten asenteiden ottamisesta.

Tällaisessa argumentaatiossa onkin sekoitettu minän kokemat tapahtumat minän olemassaoloon. Se puolestaan on virheellistä, sillä ollakseen jossakin prosessissa mukana minän täytyy *ensin olla joka tapauksessa olemassa* ja vieläpä pysyä samana prosessin kestäessä, jotta mitään kehitystä tai oppimista opitun päälle voisi tapahtua. Myös samastumisen oletukseen sisältyy virhe. Huomattava on, ettei toisten asenteita voitaisi missään tapauksessa todella ”ottaa”, sillä kokemuksellisen erillisyytemme vuoksi emme voi koskaan varmasti *tietää*, mitkä toisten asenteet ovat.

Identifikaation (tai samastumisen) suhde sai kuitenkin tärkeän aseman Meadin ajattelussa, sillä sen kautta hän koetti ratkaista keskeisen teoreettisen ongelmansa eli vastata kysymykseen, miten kielen merkitykset muodostuvat yhtäpitäviksi. Hän kytki minän asemaa koskevat päätelmät kielifilosofiaan olettamalla yleisen ja kaikille yhteisen subjektiviteetin, jonka tarkoitus oli silloittaa ymmärtämisen kuilu. Tällainen ratkaisu oli naturalistinen ja sosiaalisuutta painottava.

Vaatimus perustella kielen samaamerkitsevyys sisältyy myös idealismille läheisiin individualistisiin merkityksenteorioihin, kuten Edmund Husserlin fenomenologiaan.[108] Merkitysten konstituutiota koskevilta ratkaisuiltaan se edustaa vastakohtaa teorioille, joissa minän oletetaan määräytyvän ”ulkoa päin”. Husserl päätyi edellyttämään minän, jonka on oltava loogisesti *ennen* kuin kokemusten jäsentäminen yhdeksi (kokemusmaailman ajallinen ja avaruudellinen hahmotus) ja kielen oppiminen ovat mahdollisia. Tämän mukaan kokemusten jäsentyminen ja kielen oppiminen edellyttävät minän, jonka tehtävänä on liittää eri aikoina esiintyvät kokemukset yhdeksi kokonaisuudeksi. Näin ajatellen ihmisen identiteetti rakentuu ensisijaisesti yksilön *sisäisten kokemusten suhteissa* – ei *yliyksilöllisenä* yleispätevyyden tasona tai yksilöminuuksien ”unionina”, kuten yleistettynä toiseutena. Transsendentaalisen ja apriorisen minuuden olemassaolo nähdään siis välttämättömänä, jotta ihmisellä voisi olla suhde maailmaan; tosin kielen merkitysten yhtäpitävyyttä tämä ajattelutapa ei selitä.

---

[108] Aivan kuten Hans Joas toteaa teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 13–14), intersubjektiivisuuden ongelma oli 1930-luvun tieteenfilosofian keskeinen kysymys, ja sitä pohtivat niin loogikot, fenomenologit, hermeneutikot kuin pragmatistitkin. Keskeinen kysymys koski sitä, miten sovittaa yhteen fysikaalisen objektivismin ja transsendentaalisen subjektivismin ero. Sekä Mead että Husserl onnistuivat esittämään tähän kysymykseen *tyydyttävän* vastauksen.

Kokemusta edeltävän minän tarpeellisuus koskee myös roolinottoa. Se, että minä on loogisesti ensin, *tekee mahdolliseksi* roolinoton. Sen enempää Meadin ajattelussa kuin tällaisessa kritiikissäkään ei ole kysymys pelkästä demonstraatiosta, mutta käytännöllisestikin katsoen on ilmeistä, ettei esimerkiksi näyttelijä voi ottaa roolia ilman, että hänellä on jo minä, joka ottaa roolin.

Muutamat taas ovat väittäneet vanhan sanonnan mukaisesti, ettei teatterin pienin yksikkö ole yksi vaan kaksi. Sen muodostavat osapuolet, joiden välisen kontaktin varaan toiminta ja draama (kreik. *dráma* ≈ toiminta) rakentuvat. Heille voidaan huomauttaa, että teatteri hyödyntää roolinottoa *tietoisesti* ja että myös sen taustalla pitää olla vahvoista *yksilöminuuksista* koostuvaa toimintaa. Kehnolla identiteetillä varustetuista ei ole yleensä näyttelijöiksi.

Minuuden psyykkinen rakentuminen on joka tapauksessa eri asia kuin roolinoton tietoinen käyttäminen ja hyödyntäminen esittävien taiteiden välineenä. Meadin teoriassa on kyse spontaaniksi ajatellun prosessin kuvaamisesta, kun taas teatteri perustuu ulkopuolelta annettuun käsikirjoitukseen ja ohjaukseen. Juuri tämä voi havainnollistaa Meadin minäkäsitykseen sisältyvää valtapolitiikkaa, kun päätetään esimerkiksi siitä, mitä yhteiskunnallisella näyttämöllä loppujen lopuksi tapahtuu. Valtaa käyttää ”ohjaajan” kaitseva käsi.

Symbolinen interaktionismi voi lisätä esittävien taiteiden piirissä toimivien ihmisten itseymmärrystä ja luoda menetelmällisiä valmiuksia esimerkiksi näyttämötyöhön, mutta perimmältään Meadin minuuskäsitykset olivat kotoisin eri maailmasta. Symbolinen interaktionismi ei tuo erityistä lisäarvoa näyttämötyöhön vaan pikemminkin vain kuvaa sitä. Näyttämötyö puolestaan ei paljoakaan valaise sitä, miten symbolifunktio, merkitykset, kieli ja minuus voivat loogisesti katsoen syntyä, eikä teatterin maailma siten ulotu Meadin merkityksenteorian ja minäkonseption piiriin. Vaikka minuuden katsottaisiinkin rakentuvan kehityshistoriallisesti tai yksilöpsykologisesti roolinoton kautta, tätä spontaaniksi nähtyä sosialisaatioprosessia ei voida sellaisenaan siirtää teatterien näyttämöille – paitsi ehkä absurdin teatterin luomiseksi.

Mitä syvällisemmin tutkija perehtyy Meadin teoriaan, sitä vakuuttuneemmaksi hän tulee myös vastaväitteiden oikeutuksesta. Näkemys, että minällä pitää olla apriorinen eli kokemusta edeltävä asema kokemisen mahdollistajana, on yhtä perusteltu kuin käsitys, että minä jatkokehittyy psykologisesti roolinoton kautta.

Vaikka esimerkiksi lockelaisittain voitaisiin ajatella, että ihminen on syntyessään tyhjä taulu (*tabula rasa*), jonka vasta kokemuksesta tuleva tieto täyttää, kokemusta edeltävänä täytyy kuitenkin olla olemassa tuo taulu. Tälle yhtäpitävästi on johdonmukaista ajatella, ettei minuuskaan *tule* ihmiselle kokemuksesta. Mutta se luonnollisestikin *kehittyy* kokemuksen myötä samaan tapaan kuin Locken erään preussilaisen kriitikon

mukaan tietokaan ei tule suoraan kokemuksesta (*aus die Erfahrung*) vaan sen myötä (*mit die Erfahrung*). Kantin mukaan vasta ymmärrys luo kokemuksiin järjestyksen, ja järjestyksen asettajana on kokemusta edeltävä minä.

2.2.5. Minuuksien järjestys

Ihmisyksilöt voivat luonnollisestikin itse määrittää paikkaansa yhteisössä, ja heillä on varmasti myös kyky vastustaa sopeutumista ja sopeuttamista toisten eleisiin tai rooleihin. Juuri tähän viittaa itsen käsite, *self*. Sekä Meadille että Hegelille itse oli nimenomaan itsestään *tietoinen* olento. Toisaalta kumpikaan ei korostanut riittävästi ihmisen *itsemääräämisoikeutta* ja subjektin suvereeniuutta itse päättää merkitystenannostaan. Sekä Meadin että Hegelin teorioissa ihminen nähdään sosiaalisiin normeihin sopeutujana ja maailmanhengen toteuttajana kohtalomaisesti.

Entä mikä asema itsellä loppujen lopuksi oli verrattuna Meadin minäkonseption muihin komponentteihin? Meadin teoriassa minän historiallisesta kehittymisestä voidaan käsitettä s*elf* pitää ajallisesti ensisijaisimpana. Itse eli *self* on myös minuuden faktuaalinen, sen tosiasiallinen, lähtökohta. *Self* perustuu itsen havainnoimiseen ja muodostuu introspektiivisestä itsen tiedostamisesta. Itsen olemassaolo edeltää *me:tä* ja *I:ta* sekä näiden käsitteiden introdusoitumista Meadin teoriaan. Mead siis tavallaan joutui tunnustamaan, että minuuden syntymistä ennen pitää olla jokin ”itse”, jolle roolit voivat muodostua. Näin ollen transsendentaalisen egon vaatimus sisältyi hänen teoriaansa epäsuorasti, ja hän myös joutui vastaamaan tuohon vaatimukseen.

Me ja *I* puolestaan syntyvät itse*reflektion* kautta: minän heijastelemisesta toisissa sekä toiseudesta saadun kuvan vertaamisesta omaan käsitykseen minästä. Tällöin *me:n* käsite viittaa minän sosiaalisiin rooleihin ja kuvailee minuuden asemaa sosiaalisissa tilanteissa. *I:n* käsite puolestaan syntyi vastaukseksi siihen, *minkä vaikutuksesta* merkitykset ja merkitysten muunnelmat ovat syntyneet ihmisten vuorovaikutukseen.

Tulkintani mukaan Meadin käsite *I* viittaa ihmisten kykyyn ymmärtää symboleja. Se edustaa samalla Meadin vastausta merkitysten alkuperän ongelmaan, siihen, mistä merkitykset ylipäänsä syntyvät ja kuka ne tuottaa tuohon eleiden, aktien ja symbolien kehään. *I:n* käsite viittaa tässä prosessissa subjektiin, joka luo merkitykset ja toteuttaa arvottamistehtävää sekä moraalista harkintaa.

Toiseuden kautta tuotettujen objektiminuuksien (*me*) lopputuloksena, yhteenliittymänä ja yhteiskunnallisen sopeutumisen päämääränä on puolestaan ”yleistynyt toinen” (*the generalized other*), joka on nähtävissä sekä Meadin egologian poliittisena osana että antropologisena perusratkaisuna, jolle hän halusi rakentaa yhteiskunnallisia suhteita. Yleistyneen toi-

sen käsite on tärkeä myös yhteiskuntatieteiden metodologialle. Suureksi osaksi juuri sen varaan rakentui Meadin jälkivaikutuksen perustalle kehittynyt sosiaalipsykolgia. Tässä mielessä 'yleistynyt toinen' on voitu ymmärtää metafyysisesti, eli käsitteenä, jolle oletetaan ontologisesti olemassa oleva viitauskohde. Tai se on voitu ymmärtää pelkästään vertauskuvallisesti, ihmisten suhteita luonnehtivana käsitteenä, kuten relationistit ajattelevat. Näkemykseni mukaan tämä käsite on kaikkine huoline ja murheineenkin sosiaalipsykologisten persoonallisuusteorioiden sydän.

Tuskin olisi kovin väärin sanoa, että yleistyneen toisen käsite merkitsi Meadille ennen muuta mahdollisuutta sivuuttaa tai korvata kaksitahoinen näkemys, jonka mukaan *joko* on maailma, jonka yksilöllinen subjekti luo, *tai* on objektiivinen sosiaalinen maailma annettuna. 'Yleistynyt toinen' viittasi Meadin ajattelussa pikemminkin maailmaan, jonka muodostaa *yleinen inhimillinen subjektiviteetti*. Siitä puolestaan voitaisiin käyttää humanistisen filosofian näkökulmasta sanaa "ihmisyys".[109]

Näin ajatellen filosofian ja psykologian keskeisenä ongelmana ei olisi syytä pitää sitä, millainen minän ja maailman suhde on, kun olemassa olevana voitaisiin pitää ensisijaisesti maailman kokonaisuutta, jossa myös ihmisyksilöillä on paikkansa osana hegeliläistä maailmanhengen luomisprosessia. Kuitenkin tämä oletus on rohkea, sillä jo sen lausuminen edellyttäisi asettumista yksilöllisen minuuden ulkopuolelle tarkastelemaan maailmaa ja minää kokonaisuutena. Silloin minkä tahansa asian kuvaaminen, määritteleminen ja selittäminen edellyttäisivät periaatteessa koko universumin kuvaamista, kun todellisuus nähtäisiin yksiaineksisena kokonaisuutena. Tuloksena olisi hurjaa metafysiikkaa ja poliittista teoriaa.

Sama ongelma sisältyy myös sinänsä hienoon ajatukseen, että ihmistä erottaa muista luonnonolennoista hänen kykynsä katsoa itseään muiden silmin. Tämän mukaan ihmisen mahdollisuus ymmärtää näkökulmien vastavuoroisuus mahdollistaa sekä kommunikaation että etäisyyden oton itseen. Mutta – mutta, mutta: edelleen kyseenalaista on, kuinka tuo irrottautuminen voi tapahtua. Ihmisyksilö kun on perimmältään kovin situaatiosidonnainen, toisin sanoen riippuvainen fysiologisesta perustastaan ja ympäristöstään ja tarkastelee maailmaa väistämättä omasta subjektiivisesta näkökulmastaan, joka useasti on niin tavattoman ahdas ja pieni.

---

[109] Meadia voidaan jyrkästä naturalismistaan huolimatta pitää humanistina sikäli, että hän kirjoitti lämpimään syvyyn *filantrooppisista* (kreikan kielen sanoista *phílos* = ystävä ja *ánthropos* = ihminen) ajatussuunnista. Esimerkin tarjoaa essee "Philanthropy from the point of view of ethics", joka julkaistiin Ellsworth Farisin (et al.) toimittamassa kokoelmassa *Intelligent Philanthropy* vuonna 1930 (s. 133–148). Hänen ihmisystävällisyytensä ja humanisminsa oli kuitenkin lähinnä *sosiaalisuutta* ja *yleismaailmallisuutta*, josta jäivät puuttumaan humanismin perinteelle tyypillinen individualismi ja yksilönvapauden korostaminen.

2.3. SOSIAALINEN AKTI JA TOIMINTA

Mead viittaa sosiaalisiin eleisiin ja akteihin toistuvasti kokoelman *Mind, Self, and Society* kirjoituksissa, mutta aktin (*act*) käsite oli Meadille niin tärkeä, että aihetta koskevia kirjoituksia on julkaistu myös kysymykselle omistetussa valikoimassa *The Philosophy of the Act* (1938). Seuraavaksi pyrin tarkastelemaan, minkälainen yksikkö tuo ”akti” oikeastaan on, millä tavoin aktit esiintyvät vuorovaikutuksessa ja viestinnässä ja milloin aktit muuttuvat toiminnaksi (*action*).

Meadin ajattelussa sosiaaliset aktit eivät olleet vain merkityksenteorian ja mielenfilosofian perusyksiköitä, vaan ne liittyivät myös havainnonfilosofiaan ja todellisuutta koskevaan tieto-opilliseen järkeilyyn. Toiminnan käsitteen kautta sosiaalisten aktien vaikutukset ulottuivat yhteiskuntafilosofiaan ja politiikkaan. Näissä yhteyksissä sanan ”*act*” voisi parhaiten kääntää suomen kielen sanaksi ”teko”, joka valottaa ”akteista” niiden tietoisen, tarkoitetun ja toiminnallisen luonteen. Mutta aktin käsite on myös teon käsitettä laajempi. Merkitysopillisissa yhteyksissä ja mielenfilosofiassa sana ”*act*” viittaa tahattomiin ja reaktiomaisiin ”hetkiin”, ja aktin käsitteestä ovat innoitusta saaneet paitsi Rom Harrén tapaiset *etogenian* pioneerit, myös ne symbolisen interaktionismin kehittelijät, jotka ovat tarkastelleet erilaisia *episodeja* vuorovaikutuksessa: esimerkiksi epifanisia momentteja (”oivalluksen hetkiä”) elokuvatutkimuksen piirissä.[110] Joka tapauksessa *sosiaalinen teko* oli myös Meadin mielestä ihmistieteellisen analyysin oikea yksikkö. Tekoja ei pitänyt ymmärtää irrallisiksi, vaan niiden välillä piti nähdä yhteiskunnallista *jatkuvuutta*, toimintaa, jota voitiin selittää tieteellisessä ja ennustettavuutta sisältävässä teoriassa. Muiden motivaatiotekijöidensä lisäksi tutkittavien oli näin mahdollista säilyttää myös arvokkuutensa.

2.3.1. Tutkimuksen pienin yksikkö: sosiaalinen teko

Mead jakoi inhimillisen vuorovaikutuksen aktit kahteen luokkaan: yhtäältä ”akteihin itseensä” (*acts-as-such*), joilla tarkoitetaan inhimillisen toiminnan yksiköitä sellaisinaan, ja toisaalta ”sosiaalisiin akteihin” (*so-*

110 Epifanisesta momentista ks. esim. Norman K. Denzinin teosta *Symbolic Interactionism and Cultural Studies – The Politics of Interpretation* (1992) ja omaa teostani *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka* (2003, s. 229–232 ja 2008, s. 232–236). Episodeja tutkii myös Rom Harrén kehittelemä etogenia, jossa analysoidaan ihmisten luonnollisissa elinympäristöissään antamia biologis-kausaalisia, formaaleja ja enigmaattisia ”selontekoja” pyrkien palauttamaan myös viimeksi mainitut ”arvoitukselliset” selitykset johonkin formaaliin säännön seuraamista kuvaavaan malliin. Ks. Harrén teoksia vuosilta 1979 ja 1983 sekä hänen yhdessä Paul F. Secordin kanssa julkaisemaansa teosta vuodelta 1972.

cial acts), joilla viitataan sosiaaliseen aktiivisuuteen (*activity*) ja toimintaan (*action*).

Tarkastellessaan ”akteja itseään” Mead jaotteli niiden ominaisuudet neljälle tasolle aktien monimutkaisuuden tai kehittyneisyyden mukaan. Ensimmäisen (1) ja yksinkertaisimman aktien tason muodostavat impulssit (*impulse*), joiden mukaisesti yksilöorganismi reagoi ärsykkeisiin tai ongelmallisiksi kokemiinsa tilanteisiin. Akti voi siis olla myös *re*aktio edellä selitetyn mukaisesti. Impulssin voi aiheuttaa esimerkiksi vihollisen tai kilpailijan tunkeutuminen eliön havaintokenttään. Toisen (2) asteen muodostaa havaintovaihe (*perception*). Havaintovaiheen tasolla organismi jäsentää tai analysoi ongelman, toisin sanoen päättelee vihollisen tai kilpailijan aikeita ja esimerkiksi varmistaa pakotien. Kolmannella (3) eli manipulaation (*manipulation*) tasolla organismi laittaa johtopäätöksensä täytäntöön ja pyrkii ratkaisemaan ongelmallisen tilanteen esimerkiksi suojautumalla, pakenemalla tai hyökkäämällä. Neljännessä (4) eli aktin loppuunsaattamisen (*consummation*) vaiheessa yksilöolento on ratkaissut kohtaamansa ongelman ja mahdollisuuksien mukaan varmistanut olemassaolonsa jatkumisen, palautunut alun perin vallinneeseen tilaan tai luonut uuden tasapainotilan.[111]

Aktien jakamisessa osiin näkyi Meadin esittämä behaviorismin arvostelu. Behavioristit olivat pitäneet akteja ja reaktioita toiminnan pienimpinä yksikköinä analysoimatta niiden perusluonnetta ja olemusta tarkemmin. Tällöin myös ihminen nähtiin passiivisena reagoijana, joka käyttäytyy ärsykkeiden ja reaktioiden kaavassa mekanistisesti. Sen sijaan Meadin luoman analyysin kautta paljastuu, että aktien kuluessa *yksilöt tekevät valintoja*. He luovat tilanteita ja manipuloivat ärsykkeiden ja reaktioiden prosessia, jolloin käyttäytyminen muuttuu toiminnaksi. Elollisia organismeja ei nähdä tällöin ympäristön ärsykkeisiin yksipuolisesti reagoivina olentoina vaan toimijoina, jotka muokkaavat käsityksiään todellisuudesta havaintojensa ja päättelytoimitustensa kautta.

Erityisesti tämä koskee ihmisten toimintaa: ihmiset tekevät sosiaalisten aktien aikana valintoja ja siten sekä muovaavat käsitystään vallitsevasta todellisuudesta että vaikuttavat siihen, millaiseksi todellisuus muodostuu. Meadin käsittein ilmaistuna ihminen voi omalla valikoivalla havainnoinnillaan rekonstruoida suhteensa ympäristöön. Hän voi myös muuttaa sitä havaintojen kautta tuottamillaan ”sosiaalisilla objekteilla” (*social object*), jollaisia ovat esimerkiksi ”pakotie” tai ”hyökkäyssuunnitelma”. Ne ovatkin tyypillisiä sosiaalisen aktiivisuuden (*activity*) kautta tuotettuja objekteja, joita ei olisi todellisuudessa ilman havaitsijaa, toisin sanoen ilman yksilöorganismia, joka asettaa ne todellisuuteen tai löytää

---

[111] George H. Mead teoksensa *PA* luvussa ”General analysis of knowledge and the act” (s. 3–25).

ne todellisuudesta omien sosiaalisessa vuorovaikutuksessa tuotettujen tarpeidensa tai havaintojensa pohjalta.

Tässä mielessä todellisuutta ei ole syytä olettaa olevan olemassa havaitsijasta riippumattomana. Toisaalta havaitseminenkaan ei tapahdu vain kantilaisittain, aprioristen muodollisten kategorioiden ja prinsiippien välityksellä, vaan se sisältää sosiaalisiin tilanteisiin ja vuorovaikutussuhteisiin perustuvaa ainesta. Mikäli tämä aines on lainalaista, esimerkiksi evoluutioteoriassa esitetyn kamppailun ja luonnonvalinnan tapaan syntynyttä, se ohjaa kategorisesti eli määräävästi myös ihmisen kehitystä tietynlaiseksi omaa etuaan perääväksi, ahneeksi ja itsesäilytykseen tähtääväksi luonnonolioksi. Inhimillisen poikkeuksen tähän kaavaan tuo se, että ihminen, toisin kuin eläin, voi tiedostaa asemansa ja motiivinsa. Omistaessaan itselleen ajattelutilaa aktien prosessissa ihminen voi toimia *toisin* kuin hänen sisäiset ja lajinsäilytyksen kannalta tarpeelliset yllykkeensä vaatisivat. Juuri tämä tekee ihmisen inhimillisyyden mahdolliseksi, ja ihminen voi esimerkiksi pidättäytyä väkivallasta tai toimia altruistisesti, vaikka se olisikin oman edun vastaista.

Voidaan sanoa, että Meadille havaitseminen ei ole pelkästään tietoisuudessa oleva aistinfysiologinen toiminto, ominaisuus tai ilmiö. Sen sijaan havaitseminen on suhde havaitsijan ja kohteen välillä. Mead meni jopa niin pitkälle, että hän piti tätä havaitsemisen suhdetta objektiivisena tutkimuksen kohteena samaan tapaan kuin viestinnällisen vuorovaikutuksen prosessiakin. Vastaavasti hän ajatteli, etteivät myöskään havainnon kohteet ole sellaisinaan olemassa havaitsijoista riippumattomina, vaan myös ne konstruoidaan aktien ja reaktioiden prosessissa, ja ne muodostavat yhden navan havaintojen vuorovaikutuksellisessa kentässä.[112] Aistikyvyn kategoriatkaan eivät ole tämän mukaan pelkästään kokemusta edeltäviä vaan kokemuksista riippuvia.

Keskeistä Meadin käsityksille havaitsemisesta ja todellisuudesta on se, että havaitsemisen ja sitä kautta todellisuuden tuottamisen *motiivit* syntyvät yksilöiden ulkopuolisesta maailmasta. Ympäristön kanssa koetut ongelmat ja ristiriitatilanteet ohjaavat havaitsemaan ja tuottamaan todellisuutta tietyllä tavalla. Havaitsemisen prosessiin vaikuttavat tällöin (1) ympäristö sinänsä luomalla yksilöiden tajunnassa ärsykkeitä, (2) havaitsijan kokemusta edeltävät kategoriset ehdot ja ennakkoedellytykset sekä (3) yksilöiden mahdollisuudet jäsentää ja tuottaa todellisuuskuvaansa valintojen kautta. Todellisuudesta muodostuu tällöin sellainen, mihin vuorovaikutukselliset havainnon suhteet yksilön ja hänen ympäristönsä välillä antavat aiheen, ja oliot sekä objektit

> […] ovat sellaisia kuin ne ovat suhteessa yksilön ja hänen ympäristönsä välillä sekä tästä suhteesta johdeltuina. [(...) *are what they are in the*

[112] *PA*, s. 81.

relationship between the individual and his environment, and this relationship is that of conduct.][113]

Entä minkälainen tuo Meadin usein mainitsema sosiaalinen akti (*the social act*) on, ja miten se eroaa aktista itsestään (*the act-as-such*)? Sosiaaliset aktit eivät liity pelkkään merkitysten muodostumiseen vaan sen jälkeiseen toimintaan (*action*). Sosiaaliset aktit ovat osiensa, eli merkitysaktien, kokonaisuuksia, ja niihin sisältyy sosiaalisen toiminnan alkeismuotoja. Mead määritteli sosiaaliset aktit suhteessa niiden päämääriin, sosiaalisiin objekteihin. Akteista tulee sosiaalisia aivan niin kuin eleistä tulee merkityksellisiä, kun kaksi tai useampia yksilöitä toimivat samassa sosiaalisessa organismissa, jossa niillä on yhteisiä päämääriä, ja kun osallistujat jakavat samat merkitykset. ”Sosiaaliset organismit” puolestaan eivät ole yksilöolentoja, vaikka ne koostuvatkin yksilöistä. Sen sijaan Mead luonnehti niitä ”yksilöorganismeista koostuviksi sosiaalisiksi ryhmiksi” (*a social group of individual organisms*), joilla on itsenäinen olemassaolo.[114]

Meadin mukaan sosiaalinen akti on merkitysaktien ”toinen kerros”, jossa yksilöt määrittyvät suhteessa toisiinsa ja yhteisöön sekä osallistuvat sosiaaliseen toimintaan. ”Aktien itsensä” (eli merkitysaktien) tasolla ”yksilöorganismien” (*individual organisms*) ja ”fysikaalis-biologisen ympäristön” (*physical-biological environment*) välinen suhde vastaa sosiaalisten aktien tasolla esiintyvää ”käyttäytymisen sosiaalisen prosessin” (*social process of behavior*) ja ”sosiaalisen ympäristön” (*social environment*) suhdetta.[115] Tässä mielessä sosiaaliset aktit ovat sosiaalisia tekoja, ja sosiaaliset teot puolestaan ovat osa toimintaa. Eleiden muuttuminen merkityksellisiksi symboleiksi tapahtuu yhteisöllisessä vuorovaikutuksessa, jossa tietoisista ja tarkoitetuista eleistä syntyy tekoja ja tekojen kokonaisuudesta toimintaa.

Entä onko Mead näin sanoessaan enempää kuin sanallinen savukone, joka johdattaa lukijan epäilemään, miten valaisevaa tällainen analyysi loppujen lopuksi on? Vahvasta teoriakielestä huolimatta Meadin näkemykset lienevät helposti hyväksyttävissä, ja niitä voidaan havainnollistaa esimerkein. Sosiaalisia akteja edustavat yhteisöllisen aktiivisuuden (*activity*) eri muodot. Esimerkkejä tarjoavat metsästys, joukkuepelien pelaaminen ja uskonnolliset rituaalit, joihin osallistujat kokevat keskenään samanlaisia merkityksiä. Laajassa mielessä siihen kuuluvat kehittyneen yhteiskunnan muodot, kuten tiede, lainsäädäntö, poliittiset järjestelmät, kasvatus ja taloudellisen vaihdon suhteet. Esimerkkejä sosiaalisen aktiivisuuden toteutumisyhteyksistä tarjoavat luonnollisesti taiteet, muoti ja

113 *PA*, s. 218.
114 *MSS*, s. 130.
115 *MSS*, s. 130.

urheilun sekä liikunnan maailma, mutta äärimmillään Mead päätyi pitämään myös eräitä fysiikan ja kemian löydöksiä, kuten elektroneja, perimmältään sosiaalisten aktien kautta tuotettuina entiteetteinä; ne kun ovat olemassa tiedeyhteisön hyväksyminä ja teoreettisesti tuotettuna olioina, joita ei voida havaita empiirisessä aistimaailmassa vaan vasta instrumenttien ja tieteellisen yhteistoiminnan kautta (instrumentalismi).[116]

Olennaista sosiaalisille akteille on, ettei niitä voi olla olemassa ilman viestintää. Tässä mielessä merkitykselliset vuorovaikutuksen aktit ovat sosiaalisten aktien välttämättömiä edellytyksiä. Korkeimman tasoiset sosiaaliset aktit ja tietoinen aktiivisuus, toisin sanoen toiminta, ovat mahdollisia vain kielen kautta. Edellytyksenä sosiaalisten aktien olemassaololle on siis merkityksellisten symbolien syntyminen. Jos sosiaalinen toiminta onnistuu, tuloksena on "sosiaalisia objekteja", joita voidaan luonnehtia kulttuuriesineiksi.[117]

Eräs näkökohta, jota Mead ei mielestäni ottanut tarpeeksi huomioon merkitysteoriansa lähtökohdassa, on se, että merkitykset eivät ole suinkaan välttämättä *yhtäpitäviä* viestinnän eri osapuolille. Tämä näkyy siinä, että sosiaaliset aktit ovat täynnä erimielisyyttä ja riitoja. Edustavia esimerkkejä tarjoavat tiedeyhteisö ja politiikka. Erimielisyyksien jättämisessä vähälle huomiolle näkyy Meadin ajattelun universalistinen painotus. Jo teoriansa lähtökohdassa hän ajatteli, että merkityksellisiä symboleja syntyy vain silloin, kun eleillä on *sama* merkitys vuorovaikutuksen eri osapuolille. Hän myös katsoi, että sosiaaliset aktit toteutuvat yksimielisessä harmoniassa, kun osapuolet toimivat sulassa sovussa yhteisten päämäärien hyväksi. Tämä ajatus on hyvin "seurakunnallinen" omassa kollektivismissaan, ja sen ihanteet pyrkivät vastaamaan kielen olemukseen usein liitettyyn yksikäsitteisyyden ja semanttisen universalismin vaatimukseen. Toiveet ja todellisuus eivät kuitenkaan ole aina kohdanneet.

Ehkä juuri tässä näkyy Meadin oman ajattelun kaksitahoisuus. Saman vapauden, jonka Mead näyttää luovuttavan yksilöille katsoessaan, että ihminen joka tapauksessa prosessoi kaikki havaintonsa omassa tajun-

---

116 Mead tarkasteli kysymystä erityisesti teoksensa *PP* kirjoituksissa.

117 Eräänlaisen semioottisen näkökulman sosiaalisten objektien syntymiseen tarjoaa professori Wi Jo Kang tutkimuksessaan *G. H. Mead's Concept of Rationality – A Study of the Use of Symbols and Other Implements* (1974), jossa hän katsoo, että Meadin mukaan järkevyys rakentuu fysiologisten ja impulsiivisten toimintojen sekä toisaalta päämääriin liittyvien sosiaalisten odotusten kentässä. Kulttuuri ja instituutiot syntyvät ratkaisemaan ongelmatilanteita ja luomaan yleispäteviä sovittelumekanismeja. Tässä yhteiskunnallisessa suhteessa refleksiivinen (eli henkilökohtaista itseymmärrystä lisäävä) funktio on "toisten asenteiden ottaminen", kun taas regulatiivista (eli sääntelevää) funktiota edustaa "yleistettyyn toiseuteen samastuminen". Symboliselle interaktionismille kuuliaisen Wangin näkemyksen mukaan keskeistä ei ole ego tai itse vaan välittävät sosiaaliset aktit ja prosessit, kuten yhteiskunnan laitokset ja esimerkiksi tiede, jonka kautta rationaalisuutta rakennetaan.

nassaan, Mead riistää pois upottamalla ihmisyksilön lopulta osaksi yhteisöjä ja yhteiskuntaa.

Voidaan myös pohtia, millä tavoin toiseus on tullut ymmärretyksi Meadin ajattelussa. Höyryjunien aikakaudella filosofoinut ja alun perin rautatieyhtiön palveluksessa työskennellyt Mead ei suinkaan halunnut *oikeuttaa* yksilöitä vaan pyrki mahdollisimman pitkälle *kiistämään* yksilöiden aseman saadakseen merkityksenteoriansa raiteilleen. Hän ei siis halunnut hyväksyä yksilöllisyydestä yhtään enempää kuin välttämättä täytyy, ikään kuin ihmisellä olisi lupa istua junassa yksilöllisellä paikallaan vain, mikäli hänellä on erityinen siihen oikeuttava paikkalippu ja vaikka juna muutoin huutaa aavemaista tyhjyyttään. Individualismin välttelyyn Meadia ohjasivat käsittääkseni intersubjektiivisuutta ja semanttista universalismia tavoittelevat päämäärät. Ne pakottivat hänet alistamaan yksilölliset vaateet sekä ”yksilöllisen kielen” oman kollektivisminsa alaisuuteen.

Entä mitä riskejä tähän käsityskantaan liittyy ja miten se mahdollisesti haavoittaa Meadin omaakin ajattelua? Miten Meadista saattoi tulla tietyn kollektivistisen ideologian uhri? Kuinka toiseus nähtiin tämän sabluunan läpi?

Toinen ihminen on Meadille ensisijaisesti ”yleistynyt toinen” (*generalized other*).[118] Tämä käsite viittaa pikemminkin toiseuteen, sosiaalisuuteen, yhteisöihin ja yhteiskunnallisuuteen kuin toiseen ihmiseen persoonana. Tällöin toinen ihminen tulee kohdelluksi vain massakulttuurin tai joukkokohtausten osana. Niinpä Mead ei puhunut paljoakaan sellaisista asioista kuin rakkaus tai koskettaminen, jotka puolestaan ovat olleet keskeisiä monille myöhemmille identiteettikysymysten ja toiseussuhteiden filosofeille, kuten Martin Buberille ja Emmanuel Levinasille.[119]

Meadin näkökulmasta esimerkiksi rakastuminen on lähinnä joukkoliike, jolloin sen henkilökohtainen ja persoonallinen merkitys helposti hämärtyy, ja rakkaudesta tulee vain ”sosiaalinen akti”, jonka mukaisesti ihmiset politisoituvat: vihaavat tai rakastavat yhdessä samoja asioita. Epäilyksenä voidaan esittää, että eivät kai ihmiset yleensä ihastu tai rakastu massoihin vaan tiettyyn ihmiseen, yksilöön. Samaa voidaan sanoa myös fani-ilmiöistä, joissa suuri joukko ihmisiä osoittaa suosiotaan esimerkiksi rockmuusikolle. Vaikka ilmiöiden luonne on kollektiivinen ja tähdestä tykätään hyväksynnän saamiseksi myös omalle itselle, niissäkin yhteisen rakkauden kohde on tietty persoona. Yksilöllisyyden ja persoonallisuuden haasteet pitivät pintansa Meadin ajattelussa, ja ne pullahtelivat esiin erityisesti hänen minäkonseptionsa yhteydessä.

---

118 *MSS*, s. 154.

119 Vertailin Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin ajattelun eroavuuksia symbolisen interaktionismin minuus- ja toiseuskäsityksiin teoksessani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 58–59 ja 114) ja (2008, s. 52–53 ja 113).

2.3.2. Rooleissa oleminen

Meadia on pidetty usein sosiaalisena deterministinä naturalisminsa ja behaviorisminsa vuoksi. Tekoja ja toimintaa selitetään syiden ja seurausten välisinä kausaatioina, joihin liittyy yleispätevä selitysmalli. Meadin ajatusten valossa myös todellista yhteiskunnallista elämää leimaa sopeutumisen pakko – ainakin jos merkitykset ja kieli nähdään luomuksina, jotka on tuotettu toisten eleisiin mukautumalla. Mikäli yhteisymmärrys perustetaan vuorovaikutuksellisessa kehässä tavoiteltavan yksimielisyyden varaan, luodaan pohjaa yksiaineksisuutta vaativille yhteiskuntakäytännöille.

Meadin ajattelussa onkin merkitysopillisen universalismin ohella vahva yhteiskunnallisen universalismin painotus, joka käy ilmi hänen roolin käsitteestään. Roolit liittyvät läheisesti merkitysten ja kielen syntymiseen, ja Meadin mukaan ne edeltävät minuuden syntymistä.

Mitä roolit sitten ovat? Roolit ovat käyttäytymiskaavoja, jotka perustuvat *odotuksiin* toisten ihmisten toiminnasta. Esimerkiksi lapsilla on lääkäriä leikkiessään jokin käsitys siitä, mitä lääkäri ja potilas sanoisivat tietyissä tilanteissa tai kuinka he toimisivat. Vastaavasti myöskään terveyskeskuslääkärissä käynti ei poikkea paljoa lasten leikeistä rooliodotusten suhteen, sillä myös oikean lääkärin vastaanotolla osapuolet toimivat tiettyjen rooliodotusten mukaisesti.

Yhteiskunta voidaan laajemminkin nähdä roolien tai rooliodotusten kokonaisuutena. Voidaan jopa nähdä, ettei yhteiskunta muuta olekaan kuin roolien kokonaisuus, ja ainoastaan rooleissa toimivat henkilöt vaihtuvat. Esimerkiksi armeija on tyypillinen kaavoittunut organisaatio, jossa roolit hallitsevat kaikkea toimintaa. Tunnetaan sanonta ”kirput lähtevät, sirkus jää”, mikä korostaa toimijoiden vaihtuvuutta ja toiminnan riippuvuutta organisaatiossa pysyvästi olevista rooleista. Tärkeäksi tunnustetaan vain tehtävän mukainen rooli, ja yksilön merkitys kutistetaan minimiinsä, jopa dehumanisoidaan. Ihmisestä tulee naturalistisen katsomuksen mukaisesti ”geenivirtaa”, ja toiminta alistetaan rooleille, joiden läpi yksilöt kulkevat ajasta aikaan.

Moraalisen kyseenalaistamisen lisäksi on syytä esittää epäilys rooliyhteiskunnan aitoudesta. Rooleissa oleminenhan on usein valheellista eikä tuo esille sitä, mitä ihmiset ovat *omana itsenään*. Niinpä ihmisten itseyttä, minuutta tai persoonaa ei voitaisi eikä pitäisi johdella rooleissa olemisesta eikä redusoida niihin.

Tavallaan Mead on vastannut rooliolemisen ongelmiin täsmentämällä yhteiskunnallisten roolien luonnetta. Havainnollistettuaan roolin käsitettä lasten leikeistä poimimillaan esimerkeillä Mead toteaa, että roolit ovat ihmisten minuuteen ja identiteettin verrattuna vielä alkeellisia ja

ilmentävät kehityksen esiasteita myös yksilönkehitystä laajemassa mittakaavassa, yhteiskunnallisesti. Roolinoton suhteella on keskeinen asema minuuden ja identiteetin synnylle, mutta ollakseen itsestään tietoisia myös lasten tulee ymmärtää, kuinka rooleissa oleminen *poikkeaa* varsinaisesta omana itsenään olemisesta. Mead kirjoitti leikkivistä lapsista seuraavasti:

> Lapsi reagoi tiettyyn ärsykkeeseen, ja hänen reaktionsa on sama kuin muiden, mutta hän ei ole kokonainen itse. Leikkiessään hänen täytyy ymmärtää näiden roolien järjestelmä; muuten hän ei voisi pelata peliä. Leikki edustaa lapsen elämässä kehitysvaihetta, jossa hän siirtyy muiden roolien ottamisesta toiminnan jäsentyneeksi osaksi, jolle on ominaista itsestä tietoisuus sanan varsinaisessa merkityksessä. [*The child reacts to a certain stimulus, and the reaction is in himself that is called out in others, but he is not a whole self. In his game he has to have an organization of these rôles; otherwise he cannot play the game. The game represents the passage in the life of the child from taking the rôle of others in play to the organized part that is essential to self-consciousness in the full sense of the term.*][120]

Meadin ajattelu ei edustanut varsinaisesti kehityspsykologiaa, sillä hänen tarkastelujensa paino oli lajinkehitystä koskevissa kysymyksissä, mutta hänen käsityksensä ovat sopusoinnussa esimerkiksi Jean Piaget'n (1896–1980) yksilöpsykologisten ja kasvatustieteellisten luokittelujen kanssa.[121] Jo lapsen ensimmäisten ikävuosien sensomotoriseen vaiheeseen sisältyy semioottinen funktio, eli kyky esittää todellisuutta symbolien ja kielen varassa. Meadin mukaan lapsen kykyyn leikkiä liittyy myös lapsen tietoisuus itsestä, joka Piaget'n luokittelussa yhdistyy ikävuosien 2–6 esioperationaaliseen vaiheeseen. Vaikka lapsi ei tuolloin kykenekään asettumaan toisen ihmisen asemaan ja hänen ajattelunsa on vielä egosentristä, lapsi joka tapauksessa kykenee harkitsemaan tekojensa seurauksia ja arvioimaan niitä moraalin näkökulmasta. Kouluiässä lapsen egokeskeisyys vähenee ja kyky asettua toisen asemaan kasvaa samalla, kun lapsi kykenee arvioimaan tekoja myös tarkoitusten kannalta. Kyky itsensä tiedostamiseen ja toisen asemaan asettumiseen on siis tarkoituksia sisältävän toiminnan ehto. Ihmisten pitää kyetä erottamaan rooleissa oleminen itselleen olemisesta, mikä on myös monien eksistenssifilosofien johto-

---

120 *MSS*, s. 152. Mead tarkasteli leikin olemusta myös *Chicago University Recordissa* numero 8 (1/1896) julkaistussa artikkelissaan "The Relation of Play to Education" (s. 141–145), jossa hän jakoi ihmisen aktiviteetit kolmeen ryhmään: työhön (*work*), taiteeseen (*art*) ja leikkiin (*play*).

121 Jean Piaget'n luokittelusta ks. esim. hänen klassista esitystään alun perin artikkelina ilmestyneessä ja yhdessä Bärbel Inhelderin kanssa vuonna 1966 julkaistussa teoksessaan *La psychologie de l'enfant* (suom. *Lapsen psykologia*, 1977).

päätös ihmisen eri olotilojen ja olemismuotojen suhteista. On eri asia olla oma itsensä ja itselleen kuin olla olemassa toiseudelle ja toisten silmin.

Rooleja voidaan pitää – paitsi lasten leikeissä ja peleissä ilmenevinä asioina – myös yhteiskuntien olennaisina ja jopa välttämättöminä osina. Niinpä roolit ovat liittyneet merkitysten, kielen ja minuuksien syntymiseen ihmisen koko lajihistorian ajan. Meadin tueksi voidaankin sanoa, ettei rooleja pitäisi arvioida vain yksilöpsykologian tai filosofisen individualismin kannalta.

Selvää kuitenkin on, ettei ihmisen näkeminen rooleissa ole tyydyttänyt moniakaan filosofeja, jotka ovat pitäneet ihanteenaan autenttista ihmiskäsitystä ja todellisuuden tuntemista. Esimerkiksi Jean-Paul Sartre (1905–1980) paheksui rooleihin hukuttautumista ja ihmisten näkemistä pelkkien roolien kautta. Hän piti sellaista ajattelutapaa eräänlaisena ihmisyyden ja aidon olemassaolon kieltämisenä. Klassinen esimerkki on Sartren analyysi tarjoilijan roolissa olevasta henkilöstä, joka ei roolissa ollessaan pääse parhaaseensa ihmisenä ja jota ympäristökin kohtelee vain työntekijässä tai palvelijassa näkemänsä käyttö- ja välinearvon mukaisesti.[122] Tässä mielessä roolien mieltäminen ihmisen eksistenssin perustavaksi tekijäksi olisi valheellista ja pönkittäisi totalitaristisia yhteiskuntakäsityksiä. Sillä tavoin ihmisyksilö nähtäisiin historiallisesti sattumanvaraisena olentona, joka on alistettu järjestelmälle ja joka voidaan korvata kuin rikki menneen koneen komponentti.

Näin pitkälle Meadin ajatukset rooleissa olemisesta eivät välttämättä johdakaan. Esimerkiksi edellä siteeratun lainauksen mukaan myös lapset *erottavat* sen, milloin he ovat mukana leikissä ja milloin he ovat omia itsejään. Lapset voivat ottaa esimerkiksi kauppiaan, rosvon, poliisin tai intiaanin rooleja leikkiessään, ja yleensä lapset ovatkin riittävän kehittyneitä ymmärtääkseen ”vain leikkivänsä”, vaikka usein sanotaankin leikin olevan ”lasten todellisuutta”. Lapsen tietoisuuden kehitystä osoittaa juuri se, erottaako lapsi roolissa olemisen todellisesta itsestään. Vaikka leikki nähtäisiinkin ”lasten työnä”, lapset usein sanovat ”ryhtyvänsä leikkimään” ja ovat niin muodoin tietoisia oman itsensä ja rooliensa eroista.

Tämän voidaan nähdä osoittavan, että ihmisen itse (*self*) muodostuu jo ennen tyypillistä leikki-ikää ja että ihmisellä on yksilöllinen minuus, joka *tekee mahdolliseksi* roolinoton. Tavallaan tämä puhuu Meadin edustamaa samastumisen ajatusta sekä toisten eleisiin sopeutumisen ideaa vastaan. Käsitys apriorisesta eli kokemusta edeltävästä minästä vastustaa myös

---

[122] Jean-Paul Sartre piti vapauden keskeisenä ominaisuutena kykyä irrottautua rooleissa olemisesta. Ks. esim. Sartren kuvausta tarjoilijan roolin takana asuvasta ihmisestä teoksessa *L'Être et l'Néant* (1943/1988, s. 95). Haastavimmillaan vapaus on Sartren mukaan juuri rooleihin vihkiytymisen ja aktiivisen rooleista eroamisen yhteyksissä. Meadin ja Sartren ihmiskäsitysten eroista ks. Mitchell Aboulafian teosta *The Mediating Self – Mead, Sartre, and Self-Determination* (1986), jossa (nimen mukaisesti) keskitytään tosin roolien sijasta itsen käsitteeseen ja minuuden tuottamiseen valintojen tuloksena.

hänen omaa ajatustaan, jonka mukaan ihmisen minuus kehittyy mukautumalla ympäristön rooleihin.

2.3.3. Sosiaalinen kuvittelukyky ja luovuus

Roolien merkitystä koskien tärkeässä asemassa on – paitsi ”itsestä tietoisuus” (*self-consciousness*) ja sen mukainen reflektiivisyys – erityisesti ihmiselle ominainen kuvittelukyky (*imagination*). Mead piti kuvittelukykyä jopa niin ratkaisevana kielen ja merkitysten kannalta, että hän näki kuvittelukyvyn suoranaisena ehtona merkitysten muodostumiselle.

Osapuolet aavistavat vuorovaikutuksen prosessissa, mitä tapahtuisi, *jos* aloitetut teot, eleet, vietäisiin päätökseen. Ajattelulta merkitykset edellyttävät kykyä konditionaalien muodostamiseen, *ehdolliseen* ajatteluun.[123] Esimerkiksi Karen Hanson on nähnyt, että Mead kuitenkin pitkälti samasti havainnot mielikuvituksen tuotteisiin ja merkitykset kuvitteelliseen ainekseen, kun taas Sartre teki niiden välille tarkan eron fenomenologiassaan.[124] Omasta mielestäni kuvittelukykyyn pitäisi liittyä myös kyky *irrottautua* rooleista; sen sijaan Mead ei pannut tälle ajatukselle paljoakaan painoa.

Kuvittelulle, aavistelulle ja hyville arvauksille on menetelmäopillisen muotoilun sittemmin antanut yhdysvaltalainen sosiologi C. Wright Mills, joka haastavan kumouksellisessa teoksessaan *The Sociological Imagination* (suom. *Sosiologinen mielikuvitus*) vuodelta 1959 korosti yhteiskuntatieteilijän luovaa panosta ja kykyä nähdä yksityisten ihmisten huolenaiheet yhteiskunnallis-historiallisissa yhteyksissään. Hänen laatimansa ”intellektuaalisen ammattitaidon huoneentaulun” mukaan älyllisyyteen sisältyy ”halu yhdistää toisiinsa liittymättömiä asioita”, ”kyky liikkua analyysin eri tasoilla” ja se, ettei intellektuelli erota työtään elämästään vaan näkee asiat ja aiheet osana niiden omaa aikakautta ja tapahtumahistoriaa sekä kehittelee menetelmiä ja keskustelee avoimesti niiden ongelmista ja löydöistään.[125] Eräällä tavalla Millsin luettelemat määritelmät voisivat sopia kuvauksiksi Meadista itsestään, ja molempien ajattelu kasvoikin samasta aatteellisesta juuresta; myös Millsin taustalla

---

123 Mead käsitteli kuvittelukykyä muun muassa aikakauslehti *Psychological Bulletinin* numerossa 3 vuonna 1906 julkaistussa artikkelissa ”The Imagination in Wundt’s Treatment of Myth and Religion” (s. 393–399), jossa hän pohti kuvittelukyvyn ja mielikuvituksen asemaa primitiivisten kansojen pyrkimyksissä tuottaa omaa todellisuuttaan. Lähtökohtana Meadilla olivat Wilhelm Wundtin tekemät kansainpsykologiset havainnot.

124 Ks. Karen Hansonin vuonna 1986 julkaisemaa teosta *The Self Imagined – Philosophical Reflections on the Social Character of Psyche*, joka on Meadin merkitysteoriaan nähden kriittinen.

125 C. Wright Mills vuonna 1959 julkaisemassaan teoksessa *Sociological Imagination* (suom. *Sosiologinen mielikuvitus*, 1982, s. 187–216).

vaikutti John Deweyn pragmatismi hänen väiteltyään tohtoriksi Deweyn merkityksestä tiedonsosiologialle.

2.3.3.1. *Kausaalisuus, teleologisuus ja funktionalismi*

Vaihtoehtojen tuumailu ja luovan ajattelutilan muodostaminen ovat älyllisen elämän ehtoja yhteiskuntaelämän ja tietoisuuden kehittymisen kannalta. Mahdollisuuksien käsittelyn ei pitäisi kuitenkaan olla mielivaltaista eikä satunnaista. Käytännössä se ei olekaan, vaan kuvitelmat ja ”jossittelut” liittyvät yhteiskuntaelämässä tarkoin määrättyihin ehtoihin ja rajoihin, ja niiden käsittely on valikoivaa ja järkiperäistä. Lähtökohtana on tällöin *kieltäytyminen pelkästä reaktiomaisesta käyttäytymisestä.* Mead kirjoittaa, että tämän mukaisesti ”[o]n olemassa ’mutta’-asenne, ’jos’-asenne ja ’ajattelun’ asenne. [*There is a ’but’ attitude, an ’if’ attitude, a ’though’ attitude.*]”[126] Niiden kautta luodaan tilaisuus harkintaan ja ajattelutilan luomiseen. Ajattelu nähdään tällöin päämääriin suuntautuneena toimintana, jonka järkiperäisyys riippuu käytännöllisistä ehdoista ja mahdollisuuksista – pragmatismin peruslähtökohtien mukaisesti. Juuri näin syntyy rationaalisesti järjestynyt yhteiskunta.

Determinisminsä ja kausalisminsa rinnalla Meadin ajattelu sisälsi myös halua murtautua ulos raudanlujista selitysmalleista, ja erityisesti tämä koski *yhteiskunnallista* determinismiä. Sama tuli näkyville jo Meadin käsityksissä kielen synnystä. Meadin kuvaus merkitysten synnylle olikin *funktionalistinen* sikäli, että siinä merkitysten syntymistä perusteltiin *tehtävällä*, joka merkityksillä voidaan nähdä olevan toiminnan kokonaisuudessa. Toisaalta Meadin näkemys oli *teleologinen* sikäli, että sen mukaan merkitysten voitiin nähdä määrittyvän *päämäärähakuisesti* tulevaisuuden mahdollisuuksista. Vastaanottajien *mahdollisten reagoimistapojen* ajateltiin vaikuttavan niihin merkityksiin, joita ilmaisun subjekti luo odotustensa perusteella. Meadin ajattelussa funktionalistista selittämistä on nähnyt muiden muassa Israel Scheffler. Hänen mukaansa nämä vaikutteet olisivat lähtöisin paitsi Meadin tutkimusten ohjaajana toimineen John Deweyn metodologisista intresseistä, myös John B. Watsonin biologismista ja darvinismista.[127]

Voidaan sanoa, että funktionalismi ja teleologisuus kantoivat kypsintä hedelmää varttuneen Meadin yhteiskuntateoriassa, mutta ne liittyivät kaiken aikaa myös hänen käsityksiinsä kielen ja merkitysten alkuperästä. Meadin mukaan merkityksellisiä eleitä ei voi ensinkään olla olemassa ilman, että toimijat ilmaisun lausumisen hetkellä ottavat huomioon ilmaisujensa mahdolliset (ajateltavissa olevat) vaikutukset. Merki-

[126] *MSS*, s. 86.

[127] Ks. Israel Schefflerin teosta *Four Pragmatists* vuodelta 1974 (s. 171).

tysyksikköä ei siten nähdä ärsykkeenä, joka välttämättä ja konemaisesti tuottaa tietyn reaktion, vaan se nähdään suuntautuneena eleenä, jossa ilmaisun lausuja ottaa huomioon toimintansa vaikutukset. Merkitysten konstituutio muodostuu tällöinkin ärsykkeistä ja reaktioista, mutta reaktioita ei nähdä ärsykkeiden seurauksina, vaan ärsykkeet nähdään odotettavissa olevien reaktioiden ennalta ajateltuina tuloksina.

Meadille tyypilliseen vaikutusyhteyksien käsittämiseen sopii helposti sama kritiikki kuin funktionalistiseen selittämiseen yleensä. Funktionalismin mukaan toteutumattomat seuraukset nähdään perusteina itse ilmiöiden olemassaololle.

Toisaalta Mead onnistui päämäärä- ja tarkoitushakuisella selittämisellä sulkemaan pois ärsykkeiden ja reaktioiden välttämätöntä syyyhteyttä korostavan selitysmallin ja siihen liittyvän determinismin. Ilmaisujen subjektia ei nähdä tällöin ärsykkeitä yksipuolisesti tuottavana tai niihin reagoivana olentona, vaan henkilönä, joka tunnistaa ja ottaa huomioon vaihtoehtoja. Olennaista on, että merkitykselliset eleet voitiin nyt nähdä suuntautuneina tekoina, jotka syntyvät tekojen *mahdollisten vaikutusten tulkinnoista* ja saavat symbolisen aseman vuorovaikutuksessa. Tutkittaville ihmisille tämä ajatusmalli on luonnollisesti helpotus, sillä ihmiset eivät yleensä halua mieltää itseään sen enempää karamelliautomaateiksi kuin pajatsoiksikaan, jotka tuottavat määrättyjä tai satunnaisia tuloksia tutkijoiden tyydytykseksi tai pettymykseksi.

2.3.3.2. *Determinismi ja indeterminismi*

Jos Meadin ajattelu voidaankin nähdä sekä kausaatiota että teleologiaa hyödyntävänä, kuinka determinoituna hän piti ihmisen toimintaa, toisin sanoen, pitääkö toiminta nähdä syiden ja seurausten suhteena, jota voidaan selittää tieteen laeilla? Tämä kysymys koskee viime kädessä sitä, mikä on psyykkisten ilmiöiden perusluonne. Kysymykseen voidaan vastata, että on alun alkaen harhaanjohtavaa puhua vaikuttavista syistä, mikäli teot ovat olemassa niiden finaalisten päämäärien vuoksi, joihin toiminta on suuntautunutta.

Kausalismiin ja determinismiin viittaaminen näyttää Meadin ajattelun yhteydessä turhalta myös siksi, että hänen tutkimusotteensa korosti *tulkintaprosessia*, jonka välityksellä ihminen konstruoi ja ymmärtää tekonsa. Tällaista jatkuvan vuorovaikutuksen ideaa ja olemusta tuskin voidaan tuottaa koejärjestelyissä tai vangita laboratorioon ilmiön todentamista varten, joten siinä mielessä sosiaalipsykologisten ilmiöiden selittäminen kausalistisilla ja deterministisillä vaikuttavien syiden malleilla on pois suljettu asia.

Paikoin Mead liikkui kaikkien asioiden lainmukaisuutta korostavilla linjoilla, mutta huomattavaan indeterminismiin ja haluun murtautua pois

raudanlujien kausaaliketjujen selitysmalleista viittaa hänen käsityksensä toiminnan jatkuvasta rekonstruktiosta ja tulkinnanvaraisuudesta. Toisaalta on hyvin vaikea sanoa, mitä hän loppujen lopuksi ajatteli *ihmisyksilöiden* riippuvuudesta, tahdosta ja vapaudesta sekä *tieteen* yrityksistä löytää ihmiselämästä säännönmukaisuuksia. Tieteellinen selityshän ei ole muissakaan yhteyksissä samaa kuin tosiasia.

Determinismin ja indeterminismin näkökulmia onnistui yhteensovittamaan Meadin oppilaana toiminut ja indeterministinä tunnettu Herbert Blumer. Hänen mukaansa tavoitteellisen käyttäytymisen selittäminen vaatii aina *myös* edeltävien tapahtumien huomioon ottamista, mutta *vain sikäli* kuin ne *voidaan tulkita toiminnan jatkuvassa konstruktiossa*.[128] Keskeistä on käyttäytymisen ja toiminnan ero. Esimerkiksi Jepen juopottelua voidaan selittää edeltävillä tekijöillä, kuten pitkän ajan kuluessa kehittyneellä riippuvuudella tai jatkuvien tappioiden nielemiseksi harjoitetulla ryypiskelyllä, mutta vain sikäli kuin tuo Jepen sinänsä epärationaaliselta näyttävä *käyttäytyminen* voidaan kytkeä johonkin tietoisia tai tiedostamattomia *päämääriä* sisältävään *toimintaan*.

Teolla pitää siis olla sen subjektille jokin tavoitteellinen merkitys, jotta se näyttäytyisi myös selittämisen kannalta järkeen käyvältä. Näin ollen kausaation rinnalla pitää voida nähdä myös joitakin toiminnan subjektille mielekkäitä päämääriä, joiden kautta myös ulkopuoliset ihmiset voivat ymmärtää käyttäytymisen (ainakin jonkinlaista) logiikkaa sisältäväksi toiminnaksi. Muutoinhan on se vaara, että ihmisten elämä pitäisi ymmärtää pelkäksi itseään toistavaksi rimpuiluksi, jossa ei ole mieltä lainkaan. Tätä kautta blumerilainen symbolinen interaktionismi paikkaa jatkuvuuden korostamisellaan Meadin identiteettiteorian aukkoja.

Ihmiskäsitysten kannalta toimintaan liittyvien punaisten lankojen löytäminen on huojentavaa sikäli, että näin ihmisiä vältetään kohtelemasta välineellisesti. Päämäärien löytyminen tai niiden tiedostaminen voi myös vaikuttaa tutkittaviin ihmisiin vapauttavasti sekä heidän elämäänsä korjaavasti. Symbolisen interaktionismin teoriaa kehittänyt Blumer antoi myös empirian käsitteelle totutusta poikkeavan sisällön katsoessaan, että jos yhteiskunta koostuu vuorovaikutuksessa olevien ihmisten toiminnallisesta konstruktiosta, myös *ainoa ihmistutkimuksen kannalta mielekäs empiirinen todellisuus* koostuu juuri tästä syitä *ja* päämääriä sisältävästä *vuorovaikutuksellisesta todellisuudesta*.

Eräs tapa lähestyä yhteiskunnallisten pakkojen ja riippuvuuksien ongelmia on kyseenalaistaa kausaation oma luonne. Ymmärretäänkö determinismi suhteellisesti vai absoluuttisesti? Kuinka jyrkkinä vaikutusyhteyksiä pidetään? Miten ja millä keinoin historia määrää meitä? Olemme joka tapauksessa jossakin määrin menneisyyden tuotteita, halu-

---

[128] Ks. Herbert Blumerin teoksia *Symbolic Interactionism – Perspective and Method* (1969) ja *George Herbert Mead and Human Conduct* (2004).

simmepa tai emme. Mutta onko elämä pelkkä vääjäämättömien riippuvuussuhteiden ja kausaalisten voimien ketju?

Monet tieteenharjoittajat ovat suhtautuneet determinismin ja indeterminismin kysymyksiin perin kaksijakoisesti. Kenties osa heistä on säikähtänyt näitä vaateliailta kuulostavia tieteenfilosofisia käsitteitä. Ajatussolmut ovat kuitenkin avattavissa varsin helpoilla kynänkäänteillä. Tähän asti tutkijat ovat tiedustelleet toisiltaan, ”kumpaa Te kannatatte, determinismiä vai indeterminismiä?”, kun parempi olisi ollut tiedustella, *miten vahvaa* kausaatiota ja sen mukaista determinismiä he ovat valmiita näkemään maailmassa. Avuksi tulee todennäköisyyden käsite.

Todellisuudesta voidaankin tunnistaa tyypiteltyjä tilanteita ja tekijöitä, jotka *todennäköisesti* johtavat tiettyyn lopputulokseen. Tilanteissa vallitsevia erillisiä tekijöitä voidaan pitää kausaalisina syinä ilman, että sitoudutaan väittämään niiden *välttämättä* tuottavan vaikutuksia *irrallaan kyseisistä toiminnan kokonaisuuksista*. Tällaiset tilanteet muodostavat siis prosessin, joka jäsentää jatkuvaa toimintaa ja *jossa* erilliset teot ja tapahtumat voidaan mieltää kausaalisiksi syiksi. Juuri tämäntapaisissa konteksteissa ne aina *jollakin todennäköisyydellä* sisältävät mahdollisuuden toteutumiseensa, ja vastaavien tulkinnan rakenteiden ja apukuvioiden kautta niitä voidaan myös selittää ja ymmärtää. *Kausaalinen syy on tällöin todennäköisyyttä ilmaiseva tekijä yhteiskunnallisessa prosessissa*, ja sen subjekti on Meadin käsittein ilmaistuna *me*. Finaalisen päämääräsyyn subjekti puolestaan on Meadin luova minuus, *I*. Tulkintakonstruktiona tässä prosessissa voivat toimia hyvinkin erilaiset hypoteesit, jotka tunnustavat yhtä aikaa *sekä* ulkoiset sosiaaliset tekijät *että* yksilöiden sisäiset toimintaprosessit.

Yhteiskunnallisista riippuvuuksista ja välttämättömyyksistä puhuminen on luonnollisesti puhetta ihmisten pakoista ja vapauksista, ja siksi tiede osallistuu aktiivisesti ihmiskuvan muotoiluun selittämällä elämää joko kausaalisilla laeilla tai sallimalla tilaa tahdolle ja sattumalle. Huomiota herättää joka tapauksessa yleispiirre: tieteilijöiden innostus arvioida kaikkea menneisyyden valossa. Humanistien, yhteiskuntatieteilijöiden ja psykologien halu selittää asioita kausaalisesti ja deterministisesti, eli vaikuttavan syyn näkökulmasta, on hyvin ymmärrettävää, sillä säännönmukaisuuksien ja riippuvuussuhteiden löytäminen tyydyttää tieteellistä kunnianhimoa ja ruokkii tietoisuutemme alttiutta nähdä kaikki ilmiöt syy–seuraus-suhteina. Mutta tällainen rakkaus historiaan on kohtalokasta ensinnäkin siksi, että se rikkoo sattuman ja tahdon voimia vastaan, ja toiseksi se harhauttaa ajattelemaan, että menneisyydessä tapahtuneilla asioilla on jotakin vaikutusta nykypäivään tai siihen, kuinka ihmiset voivat toimia jatkossa. Ellei niin ole, menneisyys on täysin yhdentekevä asia, eikä nykyisyyttä pitäisi lainkaan verrata eiliseen.

Tämä näkyy selvästi liiketaloudessa. Esimerkiksi investointitoiminnan kannalta osakekurssin aiemmilla arvoilla ei ole nykyarvon kannalta

mitään merkitystä – ei mitään – kunhan ei myy omiaan hankintahintaa halvemmalla. Kurssi sinänsä ei nouse eikä laske entisiin lukemiin vain siksi, että se joskus oli ylhäällä tai alhaalla. Ostamisen ja myymisen mielekkyyden kannalta merkitystä on vain sillä, mikä on osakkeen nykyarvo verrattuna sen todennäköiseen kurssiin tulevaisuudessa. Niinpä osakkeen edullisuutta tai kalleutta ei pidä arvioida siltä pohjalta, mitä se maksoi aikaisemmin, ja siksi ratkaisut liiketaloustieteessä tehdäänkin aina päämääriin suuntautuneesti ja tulevaisuudennäkymien pohjalta, ei menneisyyden. Ihmis- ja yhteiskuntatieteilijät kuitenkin roikkuvat mennessä, vaikka heidän sanotaan olevan tekemisissä rahaa ja osakkeita paljon tärkeämmän asian kanssa, nimittäin ihmiselämän. Ei ihme, että muutamat täällä pärjäävät ja toiset eivät!

2.3.3.3. *Mielen tilojen suuntautuneisuus*

Toiminnan tavoitteet myöntävään teleologiseen selittämiseen liittyy myös *intentionaalisuus*, jolla tarkoitetaan ihmisen mielentilojen suuntautuneisuutta päämääriin. Jos käyttäytymistä pidetään mielekkäänä ja tarkoituksellisena toimintana, sillä on luontevaa olettaa olevan tavoitteita, joihin kiinnostus kohdistuu. Symboliseen interaktionismiin liittyvien teleologisten vaikutusyhteyksien ja finaalisten päämääräsyiden huolellinen tutkiminen käykin vaikeaksi ilman intentionaalisuuden käsitettä, jonka välityksellä Meadin teoriaa voitaisiin hyvin tarkastella. Sekä intentionaalisuuden teoriaan että Meadin ajatteluun liittyy kuitenkin myös perustaa koskevia ongelmia, jotka ovat sillä tavoin yhdenmukaisia, että käsittelen intentionaalisuutta tarkemmin seuraavan luvun kappaleessa ”Intentionaalisuus” ja palaan aiheeseen myöhemmin vielä tämän tutkimuksen kuudennessa pääluvussa.

Kuitenkin jo tässä vaiheessa voin todeta sen, että yhtäältä Mead perusti merkitysoppiaan empiiriseen aineistoon ja systemaattisiin koejärjestelyihin, mutta toisaalta Meadin ajattelua tutkineiden johtopäätös on ollut, etteivät hänen tekemänsä päätelmät merkitysten muodostumisesta olisi lainkaan palautettavissa kokeiden tasolle tai empiirisesti testattavissa.[129] Vaikka Meadia onkin pidetty laajalti sosiaalipsykologina, hänen teoreettinen luonnoksensa merkityksellisten symbolien synnystä, kielen, ihmismielen sekä minuuden rakentumisesta ja viime kädessä yhteiskunnallisesta toiminnasta ei ole nähdäkseni pelkästään psykologinen tai sosiaalipsykologinen teoria vaan lähinnä filosofinen ja idealistinen ajatuskuvio, joka näennäisestä kaukaisuudestaan huolimatta tulee lähelle myös

[129] Esimerkinomaisen luettelon siitä, mille Meadin päätelmille voitaisiin löytää kokeellista tukea, antaa James A. Schellenberg teoksessaan *Sosiaalipsykologian klassikoita* (1978, s. 61).

Edmund Husserlin klassista fenomenologiaa ja Maurice Merleau-Pontyn ajatuksia havaitsemisesta ja ruumiin intentionaalisuudesta.[130]

Meadin ja intentionaalisuuden kannalta on syytä pitää mielessä, että intentionaalisuuden teoria on historiansa aikana perustunut aina Wilhelm Occamilaisen ajoista asti joko nominalismiin, jonka mukaan yleiskäsitteet ovat *nimiä*, tai käsiterealismiin, jonka mukaan yleiskäsitteet *ovat olemassa ideoina*. Poikkeuksena näistä kielen analysoimiseen keskittyvistä näkemyksistä voidaan mainita Willard Van Orman Quinen behavioraalinen merkityksenteoria, joka vastaa melko hyvin myös Meadin ajatuksia. Sen mukaan merkityksen konstituutiota lähestytään ja semantiikkaa luodaan ärsykkeistä ja reaktioista muodostetun mallin sekä siihen liittyvän merkitysten oppimisen kautta.[131]

Siinä missä intentionaalisuuden teoria on historiansa aikana keskittynyt kieleen, sille vaihtoehtoiset merkityksenteoriat on rakennettu useimmiten joko behavioristisesti tai idealistis-metafyysisesti. Mead hyödynsi tavallaan näitä kaikkia ajattelutapoja, vaikka hän asettuikin naturalististen lähtökohtien kannalle. Toisaalta hänen pohdintojensa tuloksena oli eräänlaista voimakkaan idealistista konseptualismia, jossa yliyksilöllisiin objekteihin ja entiteetteihin liittyvät käsitteet kaappasivat vallan ja alkoivat elää omaa elämäänsä teorian ylimääräisinä lisäoletuksina.

Vaikutelmaa Meadin ajattelun filosofisuudesta vahvistaa sekin, ettei hän esittänyt paljoakaan empiirisiä väitteitä eikä koetuloksia. Sen sijaan hän teki omia havaintojaan ja kulki laboratorioissa muistikirjan kanssa aivan kuten Darwin, joka luonnossa liikkuessaan kirjasi ylös teoriaansa sopivia mutta erityisesti sopimattomia yksityiskohtia koettaen sillä tavoin tutkia oman suuren teoriansa paikkansapitävyyttä. Meadin yleisasenne oli joka tapauksessa hyvin humaani, sillä hän halusi mahduttaa ihmisen toimintaa selittävään kaavioonsa – ei vain säännönmukaisuuksia – vaan myös tilan ihmisen omalle aloitekyvylle.

Jos intentionaalisuuden teorioiden tunteminen onkin Meadin ajattelun ymmärtämiseksi tärkeää, miten nämä kovin erilaisilta näyttävät lähestymistavat vertautuvat Meadin merkityskäsityksiin? Nominalismista ja käsiterealismista Meadin näkemys eroaa jo siinä, että Mead edellytti

---

130 Meadin ja Husserlin välillä ei ollut vaikutusyhteyksiä. Esimerkiksi Hans Joas toteaa (1985, s. 226), että Husserl ei mainitse Meadia kertaakaan ja että Mead mainitsee Husserlin vain kerran: kirjeessään 15. syyskuuta 1926. Käsitykseni mukaan Mead piti Husserlia ”liian idealistisena”, vaikka Husserlin pohtimat merkityksen ja suuntautuneisuuden kysymykset olivatkin yhteisiä myös Meadille ja niiden fenomenologiset ratkaisut olisivat voineet valaista häntä. Mead ei myöskään irtautunut metodologisista minuuden rakentumisen kysymyksistä riittävästi tieteenfilosofian suuntaan, pohtimaan ja tulkitsemaan eri *tiedekäsityksiä*, kuten Husserl ja monet muut fenomenologit tekivät.

131 Willard Van Orman Quinen behavioraalisesta merkityksenteoriasta ks. esim. hänen teostaan *Word and Object* vuodelta 1960.

loogisesti ja ontologisesti välttämättömien yksilötajuntojen lisäksi myös "muuta" eli yleistyneen toisen (*the generalized other*), eikä tämä ole sopusoinnussa sen enempää "Occamin partaveitsen" kuin fenomenologiankaan kanssa. Hänen sosiaalibehaviorisminsa poikkesi myös idealistina tunnetun Edmund Husserlin ajattelusta jo oman naturalisminsa vuoksi; tosin kumpikin piti arvossa näkemystä ihmisen henkisen toiminnan suuntautuneisuudesta.

2.3.4. Kielen olemus ja vulgaarinaturalismi

Mead ei tuonut selvästi esille, mitä hän ajatteli olioiden, nimien ja käsitteiden suhteista, eikä hänen ajattelustaan siten voinut koskaan tulla puhtaaksiviljeltyä kielifilosofiaa. Sen sijaan hän porautui kysymykseen, millainen kielen olemus on kulttuurifilosofisena ilmiönä: miten kieli on syntynyt, mihin ihmisten välinen ymmärtäminen perustuu, kuinka voitaisiin selittää merkitysten alkuperä ja millä tavoin kielten historia vastaa ihmisen lajinkehitystä ja yhteiskuntiemme historiaa? Tässä katsannossa Meadista syntyvä tunnelmakuva on intellektuaalinen mutta hieman typistetty, yksipuolinen ja karu. Vaikutelma välittyy erityisesti Meadin vulgaarista naturalismista ja hänen tavastaan käsitellä kieltä ensisijassa luonnontilaan liittyvänä interaktiona.

Mead näyttää altistuneen arvostelemalleen kausalistiselle ja empiirismäärälliselle ajattelulle korostaessaan "päätökseen johtamattomien eleiden" määrää vuorovaikutuksessa. Naturalistinen perusvakaumus näkyy myös ihmisen ja eläimen samastamisessa ja sokeutumisessa näiden olentojen laadullisille eroavuuksille. Meadin ajattelu ajautuikin metafyysisiin ja todellisuuden olemusta koskeviin vaikeuksiin siinä, että hän ei analysoinut ihmisen ja eläimen ontologista eroa riittävästi.

Meadin kanssa ristiriidattomasti voitaisiin ajatella, että eläinten eleistä voisi muodostua merkityksellisiä samaan tapaan kuin on oletettu ihmistenkin eleistä muodostuvan merkityksellisiä. Toisin sanoen, mikäli päätökseen johtamattoman toiminnan määrän voitaisiin nähdä lisääntyvän eläimillä, myös eläinten eleiden voitaisiin katsoa olevan merkityksellisiä aivan kuten ihmistenkin eleiden, ja siten eläimille voisi syntyä kieli. Havaittavan eron muodostaa se, että eläimet toimivat reaktiomaisesti, kun taas ihmisillä on tietoisuutensa johdosta mahdollisuus harkintaan. Toisaalta tämä väite voidaan yrittää kumota spekulatiivisesti: monet eläimet saattavat olla ihmistä kehittyneempiä, mikäli ne voivat ymmärtää toisiaan *ilman* käsitteellisen ajattelun välittävää vaikutusta, eivätkä ne ainakaan takerru vuorovaikutuksessaan yksittäisiin sanoihin!

Kieli voidaankin ymmärtää kapeasti vain sanalliseksi kommunikaatioksi tai laajasti koko vuorovaikutusta koskevaksi, *sekä* verbaaliseksi *että* non-verbaaliseksi, viestinnäksi. Niiden ulkopuolelle jää luonnollisesti

vielä inhimilliseen *olemiseen* liittyvän perusstruktuurin analysoiminen ja erilaisten viestintään liittyvien *olotilojen* sekä sanomisen *motiiveihin* liittyvän pohjavireen kartoittaminen, joita on tarkastellut muiden muassa Emmanuel Levinas.

Levinas onkin tunnettu erottelustaan, joka hänen mukaansa vallitsee ”sanotun” (*le dit*) ja ”sanomisen” (*le dire*) välillä.[132] ”Sanottu” viittaa lähinnä esittävään kieleen, joka määrittelee ja pysäyttää kohteensa, kun taas ”sanominen” on performatiivista kieltä, joka etsii ilmausta sellaiselle, mille ei ennen kielellistä ilmausta ole mitään ilmausta. On selvää, että Mead on pysytellyt lähinnä ”sanotun” kielen alueella, vaikka hänen ajattelunsa lähtökohtana ovat olleet myös ”sanomisen” maailmaan eli erilaisiin olotiloihin ja kielen esikäsitteellisiin ominaisuuksiin liittyvät sosiaaliset tilanteet.[133] Tässä valossa Meadin peruslähtökohtanaan pitämä situaatio on eräänlainen *status naturalis:* käsitys ihmisestä alkukantaisessa muodossa, luomassa alkeellisia merkityksiä ja kieltä lajinkehityksensä juurilla. Hänen ajattelunsa ei kuitenkaan yltänyt kieleen liittyvän suuntautuneisuuden, eksistentiaalisten ominaisuuksien ja esimerkiksi tunnetilojen tarkastelemiseen vaan jäi pelkästään ”sanotun” kielen erittelyksi.

Meadin ja Levinasin ajatusmaailmojen erot näkyvät jo heidän perusasennoitumisessaan kieleen, mutta ne tulevat esille myös merkityskonstituutiota ja kieltä koskevissa lopputuloksissa, suhtautumisessa toisiin ihmisiin ja laajasti ottaen ”toiseuteen”. Myöskään tämä ei ole kovin ihmeellistä, sillä Meadin ja Levinasin käsitykset kielen olemuksesta sisältävät kumpikin täysin erilaisen näkemyksen ihmisestä. Vaikka vertailut Levinasiin jäävätkin ajattelijoiden erilaisuuden vuoksi irrallisiksi, niitä ei voida toiseusteeman ajankohtaisuuden vuoksi kokonaan välttää.

Meadin omaa ajattelua tutkittaessa on vaikeaa kiertää sitä peruskysymystä, miten ihmisen ja eläimen vertailukelpoisuus voitaisiin taata.[134] Ihmisen ja eläinkunnan rinnastaminen nostaisi esiin suuren joukon ajattelun biologiseen perustaan liittyviä metafyysisiä olettamuksia. Voidaan katsoa, että ihmistä ja eläintä leimaa laadullinen ero. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, ettei elämillä ole tietoisuutta eikä moraalia, joiden on

---

132 Emmanuel Levinas teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* vuodelta 1974 (s. 56–62). Esseenomainen kirja oli tarkoitettu vastaukseksi Jacques Derridan vuosikymmentä aiemmin esittämään Levinas-kritiikkiin ”Violence et métaphysique”.

133 Olen käsitellyt kielen erilaisia käsittämistapoja teokseni *Dialoginen filosofia* pääluvussa 3 (2003, s. 120–143 ja 2008, s. 120–141). Ongelmakokonaisuuden laajuuden vuoksi Levinasin ja Meadin kielikäsitysten yhteyksiä ja eroja on mahdotonta ja tarpeetontakin käsitellä tässä, ja siksi pyydän lukijaa perehtymään edellä mainitussa teoksessa esittämääni analyysiin.

134 Muutamat ovat tosin koettaneet kiertää kysymyksen ihmisen ja eläimen vertailukelpoisuudesta väittäen, että ihminen ja eläin viestivät myös keskenään. Esimerkin tarjoavat Janet ja Steven Alger *Society & Animals* -lehden 5/1997 osittain humoristisessa artikkelissaan ”Beyond Mead – Symbolic interaction between human and felines”.

nähty liittyvän nimenomaan ihmisen kykyyn *pidättäytyä reaktiomaisesta käyttäytymisestä*. Äärimmäisissä tilanteissa, kuten sodissa, inhimillinen moraali saattaa tosin kumoutua, jolloin sanotaankin, että ihminen taantuu eläimen asteelle.

Eräs totuus on lausuttu myös kielessä: jos eläin ja ihminen olisivat samoja asioita, mihin tarvittaisiin niitä erottavia käsitteitä? Meadin puolustukseksi voidaan sanoa, että myös hänen ajatteluaan stimuloivat nimenomaan ne *erot*, jotka hän näki eläinten ja ihmisen välillä – eivät yhteydet. Ihmislajin olemusta koskevat kysymykset olivat joka tapauksessa Meadille tärkeitä, ja hän pohti niitä eri puolilla tuotantoaan etsien vastauksia yhtä lailla materialismista ja idealismista kuin evoluutioteoriankin periaatteista.[135]

Mead näytti ainakin alkuvaiheissaan taipuneen enemmän nimenomaan biologisen ontologian tarjoamien kokeellisten *menetelmien* kuin metafyysisen vulgaari*materialismin* kannalle.[136] Hänen kiinnostuksensa naturalismia kohtaan johtui pikemminkin metodologisesta halusta välttää idealismiin liittyvän oletuksenvaraisuuden karikoita kuin puhtaasti materialistisesta innostuksesta. Myöhäisvaiheen ”sosiaalipsykologisessa kosmologiassaan” Meadin on nähty lähestyneen jopa metafyysistä idealismia. Niinpä Meadin ajattelun perustalle rakennetut materialismin edelleenkehitelmät ja -tulkinnat (joita ovat laatineet erityisesti marxilaiset tutkijat),[137] tarjoavat nähdäkseni aineksia pikemminkin marxismista itsestään kiinnostuneiden pohdintoihin kuin Meadin oman ajattelun ymmärtämiseen.

Näissä, samoin kuin eräissä Meadin ajattelua esittelevissä puheenvuoroissa,[138] merkitysfunktion edellytyksiä on koetettu perustella viittaamalla siihen, että *järjestynyt aivomateria* tekisi mahdolliseksi merkitysten ymmärtämisen. Ilmeistä on, että tällaiset perustelut saattaisivat päteä eräinä *kuvauksina* tapahtumien mahdollisesta kulusta. Sen sijaan nekään eivät vastaisi kysymykseen, *miksi* järjestyneen materian tuloksena syntyisi emergenssiä ja merkitysten todellisuus puhkeaisi kukkaan. Toisaalta Meadin ja esimerkiksi dialektisen materialismin välillä oli myös selviä yhteyksiä, jotka juonsivat juurensa Meadin omasta vaikutushistoriasta. Selvimmin nämä yhteydet näkyivät käsityksessä, että ulkoisen todellisuuden tapahtumat vaikuttavat inhimillisen tietoisuuden syntyyn.

---

[135] Kysymys on edelleen sillä tavoin ajankohtainen, että palaan ihmisen ja eläimen eroon laajemmin teokseni seitsemännen pääluvun kappaleessa ”Ontologiset perusratkaisut ja eläinten oikeudet”.

[136] Esimerkiksi Bourgeois ja Rosenthal toteavat (1991, s. 6), että ”Meadille behaviorismi on metodologinen, ei ontologinen, asetus. [*For Mead, behaviorism is a methological, not an ontological, position.*]”.

[137] Goff 1980.

[138] Klaus Weckroth Tampereen yliopistossa vuonna 1990 järjestetyllä ”Sosiaalipsykologian teoriaperinteet” -luentosarjalla.

2.4. MIELEN JA MATERIAN SUHDE

Vuorovaikutusta voidaan ajatella esiintyvän ainakin kahdessa yhteydessä: yhtäältä ihmisen mielen ja ruumiin välillä ja toisaalta ihmisyksilöiden välillä. Miten sitten Mead ja häntä seuranneet symbolisen interaktionismin kannattajat voisivat vastata kysymykseen *interaktion omasta luonteesta*, jos sitä tarkastellaan psykofyysisen eli mieli–materia-ongelman valossa?

Mielen ja ruumiin väliseen interaktioon viittaaminen on ollut epäsuosittua behavioristien ja empiristien keskuudessa, sillä he haluavat nähdä ihmisen tajunnalliset ilmiöt vain fysikaalisina tai sähkökemiallisina tapahtumina ja sulkevat pois mielen käsitteen pitäen sitä tarpeettomana. Eräs fysiikan perusolettamuksista on, että kaikki materiaan ja energiaan liittyvät muutokset johtuvat muusta materiasta tai energiasta. Niinpä empiristit kysyvät: Jos mieli ei ole jonkinlaista materiaa tai energiaa, kuinka se voi vaikuttaa aivojen fysikaalisiin ja sähkökemiallisiin prosesseihin, jotka puolestaan voidaan havaita mittauksilla?

Kysymykseen voidaan ensinnäkin (1) vastata, että tällaisessa ajattelussa mielen käsite on jo esiteoreettisesti ja ennakko-oletuksenomaisesti rajattu fysikaaliseksi ja kemialliseksi ilmiöksi. Vaihtoehtoisestihan mielen voitaisiin ajatella sijaitsevan osittain ihmisyksilön ulkopuolella, ainakin mikäli on uskominen Meadia, jonka mukaan vuorovaikutus on mielen ilmaantumisen vaikuttava syy. Ja vaikka mielen katsottaisiin kokonaisuudessaankin piilevän ihmisen kehon sisäpuolella, mieli on sosiaalinen sikäli, että Meadin mukaan myös toisilla ihmisillä on siellä symboliedustus.

Toiseksi (2) ei ole kysytty, mitä nuo havaittavat fysikaaliset ja sähkökemialliset ilmiöt sinänsä ovat. Itse ongelmaa voidaankin lähestyä seuraavasti. Jos esimerkiksi luento-opetukseni herättää reaktioita kuulijoissa, kyse on aina myös vastaanottajien tajunnassa tapahtuvasta fysikaalisesta ja sähkökemiallisesta prosessista. Sitä ei kuitenkaan suoranaisesti aiheuta (kysymykseen sisältyvän oletuksen mukaisesti) mikään ”materia tai energia”, ellei sitten puhujan olemassaoloa ja vaikutusta pidetä juuri sellaisena ”materiana tai energiana”, joka puolestaan aiheuttaa fysikaalisia tai sähkökemiallisia muutoksia vastaanottajien tajunnassa. Välittävänä tekijänä on kuitenkin aina jokin vuorovaikutuksellinen tai sosiaalinen prosessi; muutoinhan aivojemme pitäisi olla kytketty toisiinsa johdoilla.

Meadin kannalta katsellen mielen ja ruumiin interaktiota ei pitäisi nähdä irrallaan sosiaalisesta vuorovaikutuksesta. Rajoittuminen pelkästään yksilön tajunnan tutkimiseen olisi liian ahdasta myös siksi, että

”mieli” (jonka piirissä tapahtuvat muutokset näkyvät myös aivosähköisinä mittauksina), ei ole tässä valossa vain fysikaalinen tai aivokemiallinen ilmiö vaan materiaalisen ilmenemismuotonsa lisäksi aina *myös sosiaalisella eksistenssitasolla* esiintyvä ilmiö.[139] Mieltä ei ole siis mieltä typistää aivokemialliselle, biologiselle tai fysikaaliselle tapahtumatasolle, vaan sillä on väistämättä myös sosiaalinen (tai situationaalinen) ilmenemismuotonsa, joka ei ole vain materiaalinen.

Entä mistä noiden reaktioiden aiheuttajien omat fysikaaliset ja sähkökemialliset materia- ja energiavirtaukset tulevat, toisin sanoen, mistä on kotoisin luennoitsijan oma puhe, ja pitäisikö sitä varten olettaa jonkinlainen liikkumaton liikuttaja? Tämä on jälleen kysymys, johon sen luonteen vuoksi ei voida saada varmaa vastausta, mutta se voidaan sanoa, että ihmisten kanssakäymisessä, esimerkiksi puhetilanteessa ihmisten vuorovaikutus ei ole koskaan ainoastaan ”materiaalista”, ”fysikaalista” tai ”kemiallista”, toisin sanoen lähestyttävissä luonnontieteen laein tai keinoin. Viestintä ja kieli ovat ilmiöinä ja tutkimuskohteina sellaisia, jotka eivät ole olemassa pelkistetysti sähkökemiana tai molekyyleinä. Tutkittavien ilmiöiden *oma olemus* on vuorovaikutuksellinen, joten myös tutkimuksen pitää tematisoida eli asettaa kohteensa tutkittavaksi ihmis- ja yhteiskuntatieteellisin menetelmin, ja tässä on eräs perustelu sosiaalipsykologiselle tieteelle. Carl Gustav Jung onkin sanonut sattuvasti, että

> [k]ahden ihmisen kohtaaminen on kuin kahden kemiallisen aineen sekoittuminen: mikäli reaktio tapahtuu, molemmat muuttuvat. [*The meeting of two personalities is like the contact of two chemical substances: if there is any reaction, both are transformed.*][140]

Tämän mukaan olennaista on molemmissa osapuolissa tapahtuva muutos, joka osoittaa, että tapahtuminen ei ole pelkästään aineellista. Materiaalisestihan ihmiset ovat erillisiä, mutta kohtaamisessa tapahtuva muuttuminen paljastaa, että myös ihmisissä tapahtuvat aineellisen tason muutokset voivat toteutua vain yhteisöllisen vuorovaikutuksen kautta. Välittäjänä on tällöin sosiaalinen taso.

Niinpä Jungin ajatus voidaan kumota siinä mielessä, että ihmiset eivät *ole* kemikaaleja. Mutta tavallaan lause on valaiseva ja vastaa myös Meadin näkemyksiä. Aivan niin kuin kemistin ei tule tutkia vain erillisiä ainesosia vaan myös niiden reagoimistapaa, yhteiskuntatieteilijänkään ei pitäisi kohdistaa huomiotaan vain erillisiin yksilöihin tai heidän ominai-

---

[139] Mead kirjoitti fysikaalisuuden määritelmästä *Decennial Publications of the University of Chicago* -julkaisuun (First series, vol. III, s. 77–112) vuonna 1903 laajan artikkelin ”The Definition of the Psychical”, jossa hän arvosteli systemaattisesti muun muassa Wilhelm Wundtin empiriakäsitystä. Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 25–59).

[140] Carl Gustav Jung alun perin vuonna 1933 julkaisemassaan teoksessa *Modern Man in Search of a Soul* (2001, s. 49–50).

suuksiinsa vaan ihmisten vuorovaikutukseen ja kanssakäymiseen. Juuri tämä oli myös Jungin oman ihmiskäsityksen idea.

Ollakseen kriittistä yhteiskuntatieteen tulisi tarkastella lisäksi itseään ja sitä, miten tiede asettaa kohteensa tutkittavaksi. Näin Mead pyrkikin tekemään. Hän ei nähnyt ihmisten vuorovaikutusta behavioristien tapaan pelkkänä reagoimisena ärsykkeisiin vaan vuorovaikutuksellisena kokonaisuutena, jossa huomio kiinnitetään osatekijöiden sijasta prosessiin sinänsä.

Mielellä voi olla itsenäinen tajunnallinen ilmenemismuotonsa aivan niin kuin merkityksilläkin, jotka meadiläisesti ajatellen emergoituvat omalle sosiaaliselle tasolleen, ja tätä kautta voidaan vastata kysymykseen interaktion luonteesta. Vuorovaikutuksesta puhuessaan Mead ei rajoittunut pelkästään joko mielen ja ruumiin välisen vuorovaikutuksen tutkimiseen tai ihmisyksilöiden vuorovaikutuksen havainnoimiseen, vaan hän pystyi näkemään nämä interaktion muodot toisistaan riippuvaisina ja toisiinsa vaikuttavina. Tällaisessa holistisessa ajattelussa on tietenkin se vaara, että yksilöt hukkuvat kokonaisuuteen, mutta toisaalta myös se vahvuus, että niin ei ajauduta paradigmaattiseen kinasteluun esimerkiksi mielen ja ruumiin olemuksesta tai diskurssien rajoja koettelevaan piikittelyyn kysymyksellä ”missä sielu sijaitsee?”. Tilannetta helpottaa, että käsitteiden diskursiivinen luonne ja ilmiöiden eri tasot on tunnustettu. Esimerkiksi uskontojen väitteet ovat yleensä ei-todistuvia, ja ne puhuvat samoista ilmiöistä *eri kielellä* kuin biologia tai sosiologia.[141]

Meadin ratkaisut mielen olemusta koskeviin kysymyksiin olivat sovittelevia sikäli, että hän halusi kiertää perinteiset kartesiolaiset kiistat vetoamalla mielen ja ruumiin väliseen vuorovaikutuksellisuuteen. Samoin hän koetti ratkaista individualismin ja holismin välisen kysymyksen yksilön ja yhteisön ensisijaisuudesta niin, että kokonaisuutta hallitseekin prosessi.

Meadin oman teoria- ja vaikutushistorian valossa hänen kannanottonsa voivat näyttää myös jännitteisiltä. Hän jäi henkilöhistoriassaan jonkin verran velkaa kristilliselle kasvatukselle. Päävaikutteensa hän sai sekä hegeliläisestä idealismista, hermeneutiikasta että kokeellisesta behavioristisesta psykologiasta. Lopulta hänestä tuli prosessien filosofi ja naturalisti, jonka mukaan materiaalinen maailma emergoi itsestään korkeampia merkitystasoja. Tavallaan myös niitä voitaisiin luonnehtia henki-

[141] Tällainen johtopäätös pätee, mikäli hyväksytään postmoderni ajatus siitä, että filosofia koostuu erilaisista diskursseista, sanastoista, keskustelun tavoista, perinteistä ja kielipeleistä. Itse pidän tällaista relativistista näkemystä parempana kuin tosikkomaista sitoutumista väittelemään ”tosiasioista”. Tämä ei tietenkään merkitse, että en pitäisi totuutta tärkeänä *päämääränä*, vaikka samanaikaisesti katsonkin, ettei sitä voida saavuttaa. Onhan toki parempi pyrkiä totuutta tai todellisuutta *kohti* kuin poispäin niistä. Meadin suhdetta objektivismiin ja subjektivismiin sekä absolutismiin ja relativismiin käsittelen tarkemmin tämän teoksen II osan luvussa 4.

siksi tai ainakin ihmisen henkisyyden selityksiksi, vaikka Mead ei näitä käsitteitä käyttänytkään. 'Sielu' ja 'henkisyys' näyttävätkin kätkeytyvän Meadin ajatteluun epäsuorasti, mikä saattaa olla seuraus paitsi hänen vaikutushistoriastaan, myös yrityksestä kaikin voimin kiertää näiden käsitteiden käyttö.

2.4.1. Kognitiot, metaforat ja symbolit

Meadin näkemyksiin mielen (tai laajemmin ottaen tietoisuuden) synnystä sisältyivät samat klassiset kysymykset, joita on jouduttu pohtimaan nykyaikaisessa neurologiassa ja kognitiotieteessä. Esimerkiksi eräs nykyajan huomattavimmista aivotutkijoista ja neurologeista, Yrjö Reenpää -palkinnollakin huomioitu António R. Damasio, on nähnyt mielen ja tietoisuuden synnyn pitkälti samanlaisena kolmiportaisena prosessina kuin Mead. Teoksessaan *Descartes's Error* (1994) hän katsoo, että subjektiviteetti emergoituu, kun aivot neuraalipiireineen eivät tuota ainoastaan mielikuvaa objektista ja kuvaa organismin dispositionaalisista reaktioista objektiin, vaan myös mielikuvan organismista *havaitsemassa ja reagoimassa* objektiin.[142] Kyse ei ole vain siitä, että "ajattelen omaa olemassaoloani ja siksi tiedän olevani olemassa", vaan myös siitä, että *ajattelen itseäni ajattelemassa omaa olemassaoloani*, ja siksi tiedostan itseni.

Tämä konstellaatio muistuttaa Meadin tapaa jakaa emergenssiä tuottava vuorovaikutuksen prosessi dialogiseen kehään, jossa mielen ja ajattelun tunnusmerkkeinä pidetään yksilön tietoisuutta itsestään. Mielen emergoituminen edellyttää kykyä asennoitua itseensä reflektiivisesti ja havainnoida itseään ikään kuin itsensä ulkopuolelta.

Samaan tapaan asioista ajattelee konstruktivistisen tietoteorian kehittelijänä tunnettu neurotieteilijä ja filosofi Humberto Maturana. Hänen mukaansa "itsestä tietoisuus" on kokemus, jossa havainnoija erottaa itsensä kohteesta ja näkee itsensä tekemässä erotteluja. Erotteluja tekevä

---

[142] António R. Damasio teoksessaan *Descartes's Error – Emotion, Reason, and the Human Brain* (1995, s. 242–243). Teoksessaan *Self Comes to Mind – Constructing the Conscious Brain* (2010) Damasio hylkää kartesiolaisen ajatuksen, jonka mukaan tietoisuus on jotakin ruumiista erillistä, ja esittää, että tietoisuus on biologinen prosessi, jonka elävä eliö luo. Damasion mukaan tunteilla on ratkaiseva merkitys kaikessa aivotoiminnassa, sillä tunteet ovat aivojen ja ruumiin yhtymisen tulos. Tunteet ovat historiallisesti vanhoja ja muodostuvat aivojen lajihistoriallisesti vanhimmissa osissa, joissa syntyy myös tietoisuudessa tärkeä itsen aistimus. Kun aivot kehittivät ihmisen itsen, samalla avautui tie kulttuuriin, joka muutti evoluution kulkua ja synnytti uuden elämää säätelevän tason: sosiokulttuurisen tasapainon. On hämmästyttävää, kuinka lähellä näitä ajatuskulkuja myös Mead filosofoi sata vuotta ennen nykyaikaista aivotutkimusta.

Näkökanta on otettu huomioon niin sanotussa relationaalisessa sosiaalipsykologiassa, jota on edustanut esimerkiksi Kenneth J. Gergen dikotomioita kiistämään pyrkivällä teoksellaan *Relational Being* (2009) ja kommentillaan "*I am linked, therefore I am*".

havainnoija on tällöin vuorovaikutuksessa omien tilojensa kanssa ikään kuin ne olisivat ympäristön laukaisemia.[143] Tässä valossa tietoisuus ei sijoitu hermostoon eikä kehoon, mutta se *eletään kokemuksena*. Tietoisuutta ei löydy aivoista, vaan sen synty ja olemassaolo liittyvät sosiaalisen yhteistoiminnan organisaatioon.

Meadin näkökantojen toistuminen nykyajan tieteenharjoittajien kannanotoissa ei ole ihmeellistä, sillä klassisten filosofisten kysymysten vastausvaihtoehdot yleensäkin toistuvat vuosisadasta toiseen. Siten ne ilmentävät tapaa, jonka mukaisesti vastaukset ovat aina riippuvaisia kysymyksistä. Kysymysten pysyessä samanlaisina vastauksetkin pysyvät samanlaisina. Myös Mead piti tietoisuuden syntymisen kannalta välttämättömänä, että yksilö kykenee havainnoimaan itseään reflektiivisesti. Näin syntyvät tietoinen mieli ja itsestä tietoisuus.

Suuri ongelma on, *miten* ihminen voisi irrottautua omista lähtökohdistaan ja sitoumuksistaan havainnoimaan itseään. Mikäli mielen syntyminen nähdään seurauksena osallistumisesta vuorovaikutuksen prosessiin, kuinka yksilöt voivat irrottautua tuosta prosessista niin, että mielet voivat itsenäistyä omalle tietoiselle tasolleen, ja mitä tuolloin tarkalleen ottaen tapahtuu? Itsestä tietoisuuden ”emergoituminen” jää helposti pelkäksi nimeksi tai arvoituksen kaltaiseksi selitykseksi.

Voidaankin sanoa, että emergenssiin viittaaminen on seuraus todellisuuden efektiivisestä (tai yksinkertaistavasta ja ”karkeistavasta”) kuvailusta. Äärimmillään se johtaa konseptualismiin eli näkökantaan, jonka mukaisesti käsitteet kaappaavat valta-aseman ilmiötä selitettäessä, ja kuvailtavaan asiaan aletaan liittää siihen sisältymättömiä assosiaatioita, joiden myötä ilmiön nähdään kohoavan omalle itsenäiselle tasolleen. ’Transsendentaalista egoa’ on perinteisesti pidetty juuri tuollaisena puhtaan järkeilyn tuottamana käsitteenä; transsendentalistit tosin myöntävät, että kyseessä on pelkästään teoreettinen postulaatti, eikä sen olemuksesta ole tarkempaa tietoa. Huolestuttavampaa on, että kiistäessään transsendentaalisen egon Mead korvasi kyseisen käsitteen *omalla näkemyksellään mielestä* ja antautui siten ajattelemaan, että mieli välttämättä on omaan sosiaaliseen ja yliyksilölliseen sfääriinsä emergoituva olionkaltainen substanssi: yleistynyt toinen. Samalla hänen halunsa kieltää transsendentaalinen ego muodostui hänelle suoranaiseksi intohimoksi tai pakkomielteeksi.

Olematta lainkaan uskonnollinen voisi aivan hyvin sanoa, että turhamaisinta Meadin näkemyksissä oli hänen tapansa *vastustaa* käsityskantaa, että ihmisellä voi olla sielu tai henki. Ihmisen henkisyyttä vastaan kamppaileminen oli vaarassa romahduttaa hänen ajattelunsa imma-

---

143 Humberto Maturana artikkelissaan ”Biology of self-consciousness” Giuseppe Tratteurin (et al.) toimittamassa teoksessa *Consciousness – Distinction and Reflection* (1995, s. 145–175).

nentille tasolle, jolla myös ihmisarvo helposti kyseenalaistuu. Materialistinen ihmiskuva kun ei yleensä tunnusta ihmisyyteen sisältyvän muita kuin aineellisia merkityksiä. Se, että Mead kävi omaa henkilökohtaista sotaansa sieluoppeja vastaan, ei ollut myöskään kovin tyylikästä, sillä hän ei nähnyt eroa oman uskonnollisen vaikutushistoriansa ja esimerkiksi Platonin tai Spinzoan sieluargumenttien välillä vaan lähestyi kaikkia hehtaaripyssyllä. Tässä mielessä hänen kamppailunsa oli taistelua tuulimyllyjä vastaan. Melkoinen olkiukko hänen tajuntaansa piirtyi myös Hegelin maailmanhengestä, ja valitettava onkin sitä väkinäisyyttä, jolla Mead halusi kuohia ihmiskäsityksestään ja maailmankuvastaan pois kaikki vertauskuvallisetkin sielun tai hengen käsitteeseen vivahtavat virtaukset. Tähän liittyvä pakonomaisuus johti juuri sellaiseen epäeleganssiin, joka jäi leimaamaan hänen ajatteluaan defensiivisesti ja joka omasta mielestäni on hänen filosofiansa takaperoisinta ainesta.

Mutta Meadissa oli luonnollisesti myös paljon kehityskelpoista, avartavaa ja siinä mielessä myönteistä, ja yksi näistä asioista oli vuorovaikutuksen symbolisuuden tunnustaminen. Meadille ominainen tuikitieteellisyyden tavoittelu saattaa olla ymmärrettävissä osana hänen omaa aikakauttaan leimannutta tieteellistä kunnianhimoa. Sen sijaan nykyisin on ajateltu, että lähes kaikki inhimillinen ajattelu (myös tieteissä) on symbolien ja metaforien jäsentämää. Niihin sisältyvät myös ihmisten tavat ymmärtää ja tulkita itseään ja toisiaan sielun, hengen, persoonan ja monien muiden käsitteiden avulla. Niitä ei siis tulisi eikä tarvitsisi nähdä sellaisina filosofian tieteellisyyttä uhkaavina tai totuutta ja varmuutta vaarantavina mörköinä kuin Mead muiden mukana taipui ajattelemaan.

Esimerkiksi kielifilosofi Max Blackin teoksen *Models and Metaphors* (1962) mukaan metaforat ohjaavat kaikkea ajatteluamme,[144] ja George Lakoffin yhdessä Mark Johnsonin kanssa julkaisemassa kirjassa *Metaphors We Live By* (1980) väitettiin, että kielemme rakentuu metaforien varaan.[145] Metaforilla tarkoitetaan tällöin kielikuvia, joissa kahta ilmiötä

---

144 Ks. Max Blackin vuonna 1962 julkaisemaa teosta *Models and Metaphors – Studies in Language and Philosophy*, jonka voi katsoa aloittaneen systemaattisen metaforia ja malleja koskevan keskustelun ja tutkimuksen analyyttisen kielifilosofian sisällä.

145 Ks. chicagolaisten George Lakoffin ja Mark Johnsonin vuonna 1980 julkaisemaa teosta *Metaphors We Live By*, jossa Noam Chomskyn oppilaana ja niin sanotun transformationaalisen kieliopin tutkijana aloittanut Lakoff pyrkii esittämään Chomskyn generatiiviselle syntaksille generatiivisen *semantiikan* vaihtoehdon. Lakoffin ja Johnsonin mukaan metaforaa ei pitäisi nähdä vain *kielellisenä* vaan *mielellisenä* konstruktiona, joka liittyy ajatusten muodostamiseen. Merkityksiä ei voida palauttaa Meadin olettamuksen mukaisesti lyhyisiin akteihin eikä edes symboleihin tai johdella niistä, sillä ajatukset ovat muodostuneet useista metaforallisista ja ristikkäisistä kerroksista, joiden alkuperäiset yhteydet ovat verkottuneet tai kadonneet. Mitä abstraktimpi ajatus on, sitä etäämpänä on sen metaforallinen tai symbolinen alkuperä, ja siksi ihmiset eivät useinkaan tunnista ajatustensa alkuperää. Esimerkiksi puhe ”totuuden puolustamisesta” paljastaa toiminnan olevan metaforallisesti tekemisissä sodankäynnin kanssa ja puhe ”teorioiden pelastamisesta” uskon-

verrataan ilman ”kuin”-sanaa ja joissa tapahtuu merkityssiirtymä pois kirjaimellisesta sanankäytöstä. Tässä valossa metafora, kuten ”ihminen on henki”, saattaa johtaa täysin erilaiseen elämäntulkintaan kuin käsitys, että ”ihminen on materiaa”.

Mead itse pyrki jäljittämään symbolien alkuperää, joten huomiota herättää, miksi hän halusi niin kovin voimin kieltää kielestä kaiken symboliikan ja metaforallisuuden. Vastaus tähän kysymykseen on yksinkertainen: tarpeettomana pitämänsä symboliikan ja metaforallisuuden redusointiyritys oli osa hänen pyrkimystään päästä merkitysopilliseen *yksiselitteisyyteen*, jossa symboleilla ja vertauskuvilla on yksi tarkka merkitys. Hänen kohtaamansa vaikeudet osoittavat, kuinka vaikeaa ja jopa mahdotonta universaaliin merkityksenteoriaan pääseminen loppujen lopuksi on.

2.4.2. Symbolinen interaktionismi ja supervenienssi

Tarkastelkaamme vielä tämän luvun päätteeksi, miten Meadin käsitys mielen olemassaolosta sijoittuu mielen ja ruumiin suhteita analysoineiden paradigmojen joukkoon. Perinteisesti *parallellistit* ovat edustaneet kantaa, että mieli ja ruumis ovat kuin kaksi erillistä mutta synkronisesti käyvää kelloa. *Okkasionalistit* ovat kannattaneet näkemystä, että mielen ja ruumiin välillä on epäsuoraa vuorovaikutusta, jonka vaikutusyhteyksiä hoitaa jumala. *Epifenomenalistit* puolestaan ovat edustaneet käsitystä, että mentaaliset tilat ovat fysikaalisten tilojen aikaansaamia epifenomeeneja eli seurannaisilmiöitä, mutta mentaaliset tilat eivät kykene vaikuttamaan takaisinpäin fysikaalisiin tiloihin, eivätkä ne myöskään voi synnyttää uusia mentaalisia tiloja.

Näiden ei-interaktionististen käsityskantojen heikkoutena on, että niissä mielen ja ruumiin käsite rajataan jo alun perin koskemaan vain naturalististen ennakko-oletusten mukaista ja systeemikeskeistä näkemystä ihmisestä. Taustalla vaikuttaa empiristis-positivistinen ihmiskuva. Ihmi-

---

nollisen pelastusopin kanssa, kun taas naturalistisille tieteille tyypillinen ajatus ”todellisuuden valloittamisesta” saattaa viitata heteroseksuaaliseen normistoon, jonka mukaan miehen pitää valloittaa nainen. Jo sana ”naturalismi” perustuu latinan sanaan ”*natus*”, joka merkitsee ’syntymää’. Siten se liittyy luontoon ja lisääntymiseen sekä tieteen yhteydessä myös luontoperäiseen selittämiseen ja heteroseksuaaliseen arvomaailmaan. Tässä mielessä käytännöllisiä arvoja korostava pragmatistinen naturalismi onkin eräs heteroseksistisen ideologian muoto.

Metaforien (eli kielikuvien) ja symbolien (eli vertauskuvien) asemalla on merkitystä Meadin kielikäsityksen kannalta siksi, että myöhempi tutkimus on osoittanut, kuinka vaikeaa merkitysoppia on johdella symbolifunktiosta ensinnäkin yleisen tulkintaongelman vuoksi ja toiseksi siksi, että ihmisten kyky oppia kieltä ei perustu välttämättä vain chomskylaisesti syntaksiin vaan myös semantiikkaan, joka on tulkinnanvaraista ja variaatioita sisältävää. Kysymykseen palataan tarkemmin tämän teoksen luvun 7 alaluvussa ”Missä kieli piilee?”.

nen nähdään järjestelmänä tai koneistona, jota käyttää (tai johon joudutaan liittämään naturalististen ihanteiden vastaisesti) lopulta myös jokin *ghost in the machine* -periaatteella tuotettu olento. Ei-interaktionistisille teorioille on tyypillistä sekin, että ne ovat monen substanssin teorioita. Harvoin kuitenkaan on tiedostettu sitä, että nuo substansseihin viittaaviksi tarkoitetut käsitteet, kuten 'mieli', 'jumala' tai 'ruumis' voivat olla myös *diskursiivisia nimiä samalle ilmiölle*, siis eräänlaisia kohdevaloja, jotka paljastavat tutkittavasta ilmiöstä yhden puolen kukin.

Toisaalta myös monistiset teoriat – esimerkiksi emergentti materialismi, jonka mukaan mieli on materian tietystä järjestymisestä johtuva uusi ominaisuus – kaventaa mielen ja ruumiin vaikutusyhteydet helposti vain yksisuuntaisiksi. Sen mukaan materia ohjaa mieltä, ja mieli on riippuvainen materiasta.

Itse katson, että symbolisen interaktionismin nykyedustajat tekisivät viisaasti, jos he omaksuisivat niin sanotun identiteettiteoreettisen (*identity theory* tai *brain process theory*) käsityksen ihmisestä. Sen mukaan mielen ja ruumiin käsitteet muodostavat kaksi tapaa puhua samasta asiasta. *Tyyppi-identiteettiteorian* (*type identity theory*) mukaisesti katsotaan, että mentaalisten tilojen tyyppien ja aivotilatyyppien välillä valitsee *vastaavuus*. *Ilmentymä-identiteettiteoria* (*token identity theory*) puolestaan edustaa kantaa, että tietyn mentaalisen tilan tyypin yksityiset ilmentymät eivät välttämättä ole aivotiloina täsmälleen *samanlaisia*, vaikka mentaaliset tilat ovatkin *supervenienttejä* ("yläpuolella olevia" tai hallitsevia) suhteessa materiaalisiin tiloihin. Tämän mukaan muutos mentaalisissa tiloissa edellyttää muutosta materiaalisissa tiloissa.

Symbolisessa interaktionismissa on vaikutteita molemmista viimeksi mainituista identiteettiteorioista. Parhaiten Meadin minuuskäsityksiä edustaa nähdäkseni funktionalismi, jonka mukaan mentaalisilla tiloilla on materiaalinen realisaatio, mutta mentaalisten tilojen keskeinen ominaisuus on niiden abstrakti kausaalinen rooli suhteessa yksilön omaan materiaaliseen perustaan ja ruumiiseen. Tärkeämpänä pidetään tällöin suhdetta *toisiin* mentaalisiin tiloihin, ja kognition materiaalinen realisaatio nähdään kaiken kaikkiaan toissijaisena. 'Abstraktiudella' tarkoitetaan tässä yhteydessä sanan latinankielisen merkityksen (*abstrahō* ≈ 'vetää pois') mukaisesti 'etäännytystä' omalle teoreettiselle tasolleen, jolla ilmiötä voidaan katsella etäämmältä (kreikan kielen sanaan *theorein* ≈ 'katsella' liittyvän merkityksen mukaisesti).

Asiaan liittyvä supervenienssi käy ilmi ensinnäkin subjektiminän (*I*) itsenäistymisestä omaksi entiteetikseen tai vähintään omaksi teoreettiseksi käsitteekseen. Toiseksi, mentaalisten tilojen realisoituminen mielen, sielun tai minuuden käsitteitä vastaaviksi ilmiöiksi näkyy itsen (*self*) ja "yleistyneen toisen" (*the generalized other*) korostumisessa. Mead ajatteli, että varsinkin jälkimmäisellä on itsenäinen ja nykykäsittein ilmaistuna "supervenientti" luonne.

Supervenienssillä tarkoitetaan filosofiassa relaatiota, jonka mukaisesti ”ylempi” ominaisuusluokka hallitsee ja määrää (supervenioi) hierarkkisesti ”alempaa” ominaisuusluokkaa. Jos esimerkiksi yhteiskuntaa ja sosiaalisia suhteita pidetään supervenientteinä suhteessa yksilöihin, silloin ajatellaan, että yksilöiden ominaisuudet määrittyvät yhteiskunnan ja sosiaalisten suhteiden mukaan. Vastaavasti, mikäli supervenienssi vallitsee mielen ja ruumiin välillä, supervenientti ominaisuusluokka hallitsee jompaakumpaa substanssia, mieltä tai ruumista, riippuen siitä, kumpaa pidetään ensisijaisena. Keskeistä on myös se, että supervenienssin vallitessa mentaalisten ja fysikaalisten muutosten pitää esiintyä yhtäpitävästi molemmissa substansseissa: sekä mielessä että ruumiissa. Tämän mukaan esimerkiksi mielessä ei voisi tapahtua muutoksia, jos niitä ei tapahdu aivoissa.

Yhteiskuntafilosofiassa supervenienssi voi esiintyä esimerkiksi ajatuksena hyvästä yhteiskunnasta, joka supervenioi yksilöiden elämää platonisen ihanteen tavoin. Yhteiskunta ei voi kuitenkaan olla hyvä, jos keskenään yhdenvertaisina pidetyistä yksilöistä toiset voivat hyvin ja toiset pahoin. Tällainen tilanne on kuitenkin mahdollinen, mikäli yksilöiden empiiriset ja asiaan vaikuttavat ominaisuudet eroavat toisistaan, ja siksi myös pahoinvointi hyvinvointiyhteiskunnassa on mahdollista. Meadin näkökulmasta yhteisen hyvän tulisi kuitenkin johtaa mahdollisimman monia ihmisyksilöitä onnellisuuteen, jotta supervenienssillä olisi moraalinen oikeutus.[146]

Koska supervenienssi on pohjimmiltaan käsitteellinen suhde ja teoreettisessa katsannossa puhtaaksiviljelty selitysmalli, supervenienssin edellyttäminen johtaa helpostikin pitämään ”hallitsevia ja yläpuolella olevia” ominaisuusluokkia joko tämän maailman tai tuonpuoleisuuden ruhtinaina – riippuen siitä, annetaanko etusija materialle, henkiseksi ymmärretylle mielelle vai joidenkin uskontojen tai yhteiskuntaoppien mukaiselle yliyksilölliselle voimalle. Sanaleikkiä tavoitellen voisi väittää, että supervenienssin oletus on ”superevidentti” (”yli-ilmeinen”) siksi, että siitäkin muodostuu helposti vain nimi tai kuvaus klassiselle kartesiolaiselle ongelmalle. Lisäksi supervenienssi on vain olettamuksenvaraista johtuen materian ja mielen välillä nähtyjen syy–seuraussuhteiden ja determinismin olettamuksenvaraisuudesta.

Tämän vuoksi ei ole ihme, että supervenienssistä on jouduttu kehittelemään ”heikennettyjä” muotoja analyyttiselle systeemifilosofialle tyypillisen astevaihtelun tapaan, kun ehdottomiksi aiotut, mustavalkoiset ja pelkästään käsitteellis-teoreettiset tieteenihanteet ovat osoittautuneet kestämättömiksi.[147] Periaatteelliset ongelmat ovat jääneet kuitenkin voi-

---

146 Ks. Meadin ajatuksia etiikasta teoksen *MSS* loppuesseissä (s. 379–389).

147 ”Heikon supervenienssin” ajatusta on esitellyt Helsingin yliopistossakin vierailevana professorina toiminut John Haugeland *American Philosophical Quarterly* -lehden artikke-

maan, ja särmiä pyöristelemällä on menetetty ajatuksen ydin. Siksi myös hierarkioita ja kaikkien asioiden kaksikerroksisia selitysmalleja kannattaneet ovat uudestaan kiinnostuneet niistä vuorovaikutuksellisista selitysmalleista, joissa materian ja mielen suhteita välittävät monimutkaiset sosiaaliset suhteet.[148]

2.5. Merkitys sosiaalipsykologialle

Nykyisen sosiaalipsykologian näkökulmasta supervenienssin tunnustaminen helpottaa tieteenalan oikeuttamispyrkimyksiä, sillä se tarjoaa perustelun ja selityksen yhteiskunnallisen tapahtumatason edellyttämiselle. Mikäli siihen yhdistetään blumerilaiseen symboliseen interaktionismiin liittyvä ajatus yhteiskunnallisen toiminnan *jatkuvuudesta* ja sen mukainen pyrkimys selittää ja ymmärtää yksilöiden tekoja aina tietyssä *viitekehyksessä* tai *toiminnan intentionaalisessa konstruktiossa*, voidaan paikata Meadin identiteettiteorian niitä heikkouksia, joihin kriitikot ovat pistelleet miekkojaan.

Meadin tutkiminen onkin haljennut oireellisesti kahtia: yhtäältä niin sanottuun iowalaisten sosiaalipsykologien ja toisaalta chicagolaisten symbolisten interaktionistien koulukuntaan. Iowalaiset ovat perinteisesti korostaneet Meadin ajattelusta sen identiteettiteoreettisia puolia ja pyrkineet rakentamaan ja kehittämään niitä empiirisen todistelun keinoin,

---

lissaan ”Weak Supervenience” (vol. 19, January 1982, s. 93–103) ja *The Southern Journal of Philosophy* -lehden artikkeleissaan ”Ontological supervenience” (vol. 22, Supplement 1, Spring 1984, s. 1–12). Berkeleyssä väitellyt ja myös Heideggeria tutkinut Haugeland on seurannut Meadin jalanjälkiä sikäli, että hän on toiminut Chicagon yliopiston filosofian professorina.

Heikon supervenienssin mukaan kahdessa mahdollisessa maailmassa esiintyvät mentaaliset ominaisuudet voivat erota toisistaan vain, jos kyseisissä maailmoissa ilmenevät fysikaaliset ominaisuudet eroavat toisistaan. Näin kahdella yksilöllä, joiden fysikaalinen tila on identtinen, voi olla eri mentaaliset (tai henkiset) tilat. Esimerkiksi jos henkilö A näkee kissan ja henkilö B silmäänsä projisoidun kuvan kissasta, niin A:lla on todella kissan näkemisen mentaalinen tila, kun taas B:llä on vain harha kissan näkemisestä.

Tästä ratkaisusta aukeaa tosin todellisuussuhdetta koskeva kiista, ja se johtaa ensinnäkin kysymykseen havaitsemisen aistikykyä koskevista ehdoista, toiseksi havaintojen teoriariippuvuuden ongelmaan ja kolmanneksi solipsismin asemaa koskevaan pohdintaan. Omasta mielestäni supervenienssin käsite on eräänlainen ”jenkkileveä” diskursiivis-retorinen nimi perinteisille kartesiolaisille ongelmille, ja sen heikennetyt versiot sisältävät tyylillisen riskin. Periaatteellisen ongelman ratkaisuyritykset lähestymistavan jyrkkyysastetta lieventämällä johtavat useimmiten vain siihen, että kuutiosta sahataan yksi kulma kerrallaan pois. Tuloksen ollessa pyöreä pallo lausutaan sitten, että ”tässä on nyt kuutio sellaisena kuin haluan”. Ratkaisuja kognitiotieteen ja tekoälyntutkimuksen toistamiin kartesiolaisiin pulmiin voisi etsiä paremminkin täysin toisenlaiselta, metafysiikkakriittiseltä pohjalta, jolloin arvostelun kohteena olisi koko ihmistä objektivoiva ajattelutapa.

[148] Esimerkin tarjoavat Patrick L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal teoksessaan *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision* (1991).

kun taas chicagolaiset representationistit ovat edustaneet tulkitsevaa ja ymmärtävää sosiaalipsykologiaa, jonka mukaisesti on keskitytty analysoimaan yhteiskunnallisia rakenteita ja symbolisia muodostelmia. Tämä koulukuntaero on vastannut pitkälti psykologisen ja sosiologisen sosiaalipsykologian erottelua – tai eroa, joka vallitsee individualismin ja holismin välillä.

Iowalaiset ovat suhtautuneet Meadiin yksityiskohtaisemmin ja vaateliaammin sekä edustaneet näkemystä, jota omassa tutkimuksessani olen sanonut Meadin sanatarkaksi lähilukemiseksi, kun taas Chicagon koulukuntaa edustaneet ovat liikkuneet tulkitsevammalla linjalla, jota itse olen kutsunut metatason tutkimukseksi. Iowalaiset ovat Manford H. Kuhnin (1911–1963) ja Carl J. Couchin (1925–1994) johdolla vaatineet Meadin minäkonseptiolta empiiristä todistettavuutta ja jatkaneet siten Meadin varhaista ajattelua leimannutta kokeellisen tieteen ihannetta antaen sosiaalisen aktin ja minän käsitteille täyden operationaalisen aseman. Tällainen asenne on johtanut umpikujaan tavoitellessaan todistettavuutta asioissa, jotka filosofisesti arvioiden jäävät joka tapauksessa todistettavuuden ulkopuolelle. Esimerkkeinä ovat minuuden ja kielen transsendentaalisuus, jotka tulevat esille juuri silloin, kun Meadin ideat asetetaan (myös tässä tutkimuksessa soveltamaani) käsitteellis-analyyttiseen ajatuskokeeseen tai ”testiin”.

Sen enempää iowalainen, chicagolainen kuin Sheldon Strykerin teoksessaan *Symbolic Interactionism – A Social Structural Version* (1980) edustama ”strukturalistinen” tai Peter Burken (et al.) myöhemmin (2003) luoma ”indianalainen” symbolisen interaktionismin muoto eivät törmääkään loppujen lopuksi toisiinsa vaan siihen filosofiseen tosiasiaan, että merkitysten ja minuuden alkuperää koskeva kysymys jää joka tapauksessa arvoitukseksi ja olemus transsendentiksi. Myöskään Anselm L. Straussin teoksessaan *Negotiations: Varieties, Contexts, Processes, and Social Order* (1978) kehittelemät identiteettineuvottelut tai Manford H. Kuhnin ja Thomas S. McPartlandin kuuluisa kahdenkymmenen kysymyksen minuustesti (1954) eivät selvitä minuuden *alkuperää*, vaikka ne voivatkin edistää oman itsen ymmärtämistä.

Mikäli siis kyseisen tehtäväerottelun ja topologisen koulukuntajaon tarkoitus ei ole ollut vain tutkimusta rajaava ja sitä kautta helpottava, se on ollut tarpeeton. Sosiaalipsykologian sisäisen jakautumisen ymmärtämiseksi ja ylittämiseksi tarvitaan *sekä* Meadia lähilukevaa ja hänen identiteettiteorioitaan kriittisesti arvioivaa analyysia *että* tulkitsevalla metatasolla liikkuvaa ymmärtämistä.

Omassa tutkimuksessani pyrin toteuttamaan molempia lähestymistapoja, sillä vain tämäntyyppisen tieteenfilosofisen analyysin kautta voidaan ymmärtää sitä perimmältään kartesiolaista yksilöllisen ja yhteisöllisen kahtiajakoa, joka on leimannut sosiaalipsykologiaa tieteenalana. Väitteeni on, että kyseinen dualismi voitaisiin kokonaan välttää, mikäli ih-

mistä objektivoivasta ja sitä kautta kahtiajakavasta tutkimuksesta siirryttäisiin osallisuutta tunnustavaan, myötäelävään ja maailmassa projisoituvaan toiminnalliseen sosiaalipsykologiaan.

Tällaisissa ”postmeadiläisissä” symbolisen interaktionismin sovellutuksissa ei olla enää huolissaan esimerkiksi yleistyneen toisen ontologisesta olemassaolosta, vaan klassiselle fenomenologialle tyypilliseen tapaan todellisuuden ”tosiolemusta” tai olemassaoloa koskeva positivistis-realistinen vaatimus katsotaan sulkeistetuksi. Kun tämän kirjan lopulla kehittelen Meadin ajattelua yksikön ensimmäisen persoonan filosofian ja toiminnallisen sosiaalipsykologian suuntaan, noteeraan symbolisen interaktionismin kehitysaskeleista nimenomaan sen relationaaliset ja todellisuuden ilmiöluonnetta korostavat fenomenologiset piirteet unohtamatta myöskään eksistenssihermeneutiikalle tärkeää yksilöiden olemassaoloa. Ihmisyyden kokonaisvaltaiseksi ymmärtämiseksi olisikin keskeistä myöntää ihmisen eksistenssin eri tasot ja niiden vaikutus toisiinsa.

Sosiaalista tapahtumatasoa tai situaatiota koskeva oletus on joka tapauksessa muodostanut sosiaalipsykologian ytimen, ja perinteisesti tutkimuksessa on viime aikoina keskitytty ihmisten välisten suhteiden analyysiin esimerkiksi garfinkeliläisen etnometodologian, dramaturgiaa hyödyntävän goffmanilaisen lähestymistavan, Rom Harréltа tunnetun etogenian ja ihmisten keskusteluja analysoivan diskurssianalyysin keinoin. Näitä kaikkia metodologisia lähestymistapoja yhdistää se, että ne ovat velkaa symboliselle interaktionismille, ja siksi palaan niihin seuraavissa luvuissa. Useimpiin liittyy myös näkemys, että ontologinen oletus rakenteiden olemassaolosta voidaan korvata kääntymällä tutkimaan kieltä sosiaalisena muodostelmana. Sosiaalipsykolgian sisäistä ”kriisikeskustelua” ja sosiaalisen todellisuuden metafyysistä olemassaoloa koskevaa väittelyä seuranneella 1990-luvulla turvauduttiinkin pitkälti uuspragmatistiseen ajatteluun, ja postwittgensteinilaista kielipeliteoriaa myötäillen keskityttiin analysoimaan puheakteja, kieltä ja vuorovaikutuksen erilaisia episodeja. Esimerkkejä metodikirjallisuudesta tarjosivat Michael Billig teoksellaan *Arguing and Thinking – A Rhetorical Approach to Social Psychology* (1987) sekä Jonathan Potter ja Margaret Wetherell kirjallaan *Discourse and Social Psychology – Beyond Attitudes and Behaviour* (1987), joissa luotu diskursiivinen sosiaalipsykologia on pitänyt sosiaalisia rakenteita vain kielellisinä ja joissa on vastustettu essentialismia, ontologisia oletuksia ja realismin tavoittelua. Samaa on painottanut postmodernistina tunnettu Kenneth J. Gergen (2009) relationaalisessa sosiaalipsykologiassaan, halutessaan tehdä sosiaalisesta konstruktionismista ”anti-essentialistista”, ”anti-ontologista” ja ”anti-realistista”, tosin sanoen yrittäessään kiinnittää huomiota yliyksilöllisten rakenteiden ja vuorovaikutuksen osapuolten sijasta ihmisten suhteisiin.

Filosofisesti katsoen ongelmallista on kuitenkin ollut se, että vaikka enää ei olekaan korostettu *rakenteiden olemassaoloa*, ei ole täysin tun-

nustettu myöskään *yksilöiden olemassaolon* merkitystä. Juuri tämä on johtanut siihen täyteen relativismiin, josta postmodernisteja on usein arvosteltu. Toinen ongelma diskursiivisuuden korostamisessa on liittynyt siihen, että ihmisten tärkeimmät kokemukset ovat usein ei- tai esipredikatiivisia (psykologiatieteen kielellä lausuttuna ”ei- tai esiattribuoituvia”), ja sen vuoksi niiden sanallistaminen on perin pohjin hankalaa, aivan kuten Emmanuel Levinas on huomauttanut. Laajalti on myös epäilty, että diskursiivisuuden korostaminen voi johtaa tietynlaiseen ylipragmatisoitumiseen ja normatiiviseen yhteiskuntakäytäntöön; kieli kun on sopimusjärjestelmä, joka velvoittaa yhdenmukaisuuteen ja siten tukahduttaa erilaisuutta ja luovuutta. Pahimmillaan semanttinen universalismi johtaa eräänlaiseen sanakohinaan, eli merkitysten katoamiseen tai mitätöitymiseen yleiskielen ja yksilönkokemuksen keskinäisen vastaamattomuuden myötä. Juuri tähän sisältyy myös pragmatistisen tarkastelutavan heikko kohta – mikäli ihmiset alkavat tulkita persoonallisia kokemuksiaan normatiivisesti velvoittavan yleiskielen tai diskurssin välityksellä.

Relationaalisen sosiaalipsykologian viimeisimpiä virtauksia on edustanut sosiaaliseen toimijuuteen (*agency*) liittyvä lähestymistapa, jota on kehitellyt esimerkiksi Gil Richard Musolf teoksessaan *Structure and Agency in Everyday Life* (2003). Interaktionistisessa ja relationaalisessa näkemyksessä ihmisestä, joka *toimii* rakenteiden ja oman identiteettinsä välimaastossa, on otettu huomioon ihmisen psyyken rakentuminen sekä makrotasolla että mikrotasolla (sekä sosiaalisella että tajunnallisella tasolla), mutta sidos keholliseen olemassaoloon on jäänyt löyhäksi. Juuri sen vuoksi pidän tärkeänä myöntää kaikki kolme eksistenssitasoa, joiden analysoimiseen palaan kirjani viimeisessä pääluvussa. Toimijuus ja relationaalisuus liittyvät tällöin sekä sosiaalisella tapahtumatasolla esiintyviin ihmissuhteisiin että suhteisiin, joita sosiaalisella tasolla on yksilöiden tajunnalliseen tasoon ja biologis-materiaaliseen keholliseen tasoon. Vaikka sosiaalisten ihmissuhteiden sfääri ”supervenioikin” alempia kerroksia hierarkkisesti, nämä alemmat kerrostumat ovat kuitenkin välttämättömiä sosiaalisen kanssakäymisen ehtoja. Parhaimmillaan meadiläinen yleistetyn toiseuden käsite on ollut tarjotessaan *sosiaalisen kontekstin* yhteiskuntapolitiikalle, jolloin se on mahdollistanut kansallisten hyvinvointivaltioiden kehittämisen ja kansalaisuuden liittämisen siihen.

Tämän Meadin minäkäsityksiä käsittelevän (ja yksityiskohtaisuudessaan kenties hieman puuduttavan) analyysin jatkoksi etenen tarkastelemaan hänen ajatteluaan historiallisessa yhteydessään, toisin sanoen tulkitsevalla metatasolla, jolloin keskeisiä ovat Meadin oman taustan lisäksi hänen vaikutuksensa kriisikeskustelua edeltäneen sosiaalipsykologian syntyyn. Tässä mielessä Meadin sanatarkka lähilukeminen *ja* historiallinen tulkitseminen voivat yhdessä tarjota mahdollisuuden myös sosiaalipsykologiaa leimanneiden koulukuntaerojen sovittamiseen.

3.

Meadin teoriahistoriaa ja vaikutukset ihmistieteisiin

Filosofien ohella Meadin ajatuksista ovat olleet innostuneita sekä sosiologit että psykologit. Sosiaalipsykologien kiinnostus Meadiin johtuu luonnollisestikin hänen tavastaan painottaa inhimillisen tietoisuuden, mielen ja tajunnan vuorovaikutuksellista ja toiseudenvaraista luonnetta. Hänen ajatuksensa ovat kelvanneet yhtä hyvin comtelaisille positivisteille, jotka ”pitivät sosiaalisia faktoja esineinä”, kuin sosiaalitieteiden kriisikeskustelijoina tunnetuksi tulleille Rom Harrélle ja Paul F. Secordille, jotka ihmisten loputtomaan mittaamiseen, testaamiseen ja manipulointiin turhauduttuaan kirjoittivat teoksessaan *The Explanation of Social Behaviour* vuodelta 1972, miksi asioista ei kysyttäisi suoraan ihmisiltä itseltään (”*Why not ask them?*”). Heiltä tunnetaan myös lentävä lause ”*For scientific purposes, treat people as if they were human beings*”, toisin sanoen: ”Kohtele ihmisiä tieteellisissä tarkoituksissa ikään kuin he olisivat inhimillisiä olentoja.”[149]

Mead joudutti sosiologian ja sosiaalipsykologian kehitystä sikäli, että hänen metafyysiset ja ontologiset käsityksensä mielen, tietoisuuden ja minuuden (tai laajemmin ottaen tajunnan) olemuksesta tukivat sosiaalitieteellisen teoriaperustan rakentamista. Olihan käsitys minuuden sosiaalisesta rakentumisesta ja yleistyneen toisen itsenäisestä olemassaolosta vahva tukijalka, jolle saatettiin valaa koko tieteenalan metodologiaa. Tämä auttoi tuolloin nuorten tieteenalojen oikeuttamista, sillä tuulet puhalsivat suotuisina niitä paljon vanhemman filosofian puolelta. Meadin berliiniläiseltä opettajalta, Hermann Ebbinghausilta, tunnetaankin sanonta ”[p]sykologialla on pitkä menneisyys mutta lyhyt historia. [*Die psychologie hat eine lange Vergangenheit, doch nur eine kurze Geschichte.*]”.[150]

---

[149] Rom Harré ja Paul F. Secord teoksessaan *The Explanation of Social Behaviour* (1972, s. 85).

[150] Hermann Ebbinghaus viimeiseksi jääneen teoksensa *Abriss der Psychologie* alkulauseessa (1908, s. 1).

Kokeellisen tutkimuksen kannattajana tunnetuksi tulleen Ebbinghausin mielestä psykologia itsenäisenä tieteenalana oli mahdollinen vain oman metodologian kautta, jolloin se voitiin erottaa filosofiasta, ja filosofia nähtiin etupäässä ”tutkimusperinteen” roolissa. Samantyyppisiä irtioton pyrkimyksiä esiintyi sosiologian piirissä. Sosiaalisen todellisuuden itsenäisestä olemassaolosta innostuneet positivistit hyväksyivät Meadin ajattelusta sen sisältämät ontologiset oletukset helposti, sillä ajatus yliyksilöllisestä subjektiviteetista tuki sosiologian ja sosiaalipsykologian vakiintumista tieteenaloiksi. Hermeneutiikasta ja kansainpsykologiasta vaikutteita saaneet yhteiskuntatieteilijät taas hyväksyivät mielellään Meadin esittämän kokeellisen tieteen arvostelun.

3.1. HENGENTIETEIDEN JA LUONNONTIETEIDEN KIISTA

Meadin ajatukset inhimillisen vuorovaikutuksen erityisluonteesta vastaavat hänen omana aikanaan eläneen psykologi Norman Triplettin (1861–1931) löydöksiä, jotka hän teki tutkiessaan henkilökohtaisen harrastustoimintansa kohteena ollutta kilpapyöräilyä. Indianan yliopistossa opettanut Triplett oli havainnut, että kilpapyöräilijät ajavat nopeampia aikoja kilpaillessaan toisiaan vastaan kuin pyöräillessään yksin kelloa vastaan. Tältä pohjalta hän muotoili hypoteesin, että kilpailijan läsnäolo herättää toisessa ihmisessä suurempia ”motivaatiovoimia” kuin ajaja pystyisi aikaansaamaan yksinään, ja oletustaan hän nimitti dynamogenesisteoriaksi.[151] Hän vieläpä päätyi testaamaan ajatustaan laboratoriossa ja järjesti kontrolloidun kokeen, jossa lapsilla teetettiin yksinkertaisia tehtäviä Triplettin itsensä mitatessa kello kädessä suoriutumisaikoja. Lopputuloksena oli, että lapset näyttivät selviytyvän tehtävistä nopeammin yhdessä toimiessaan kuin yksin työskennellen; tosin myöhempi tilastollinen analyysi on osoittanut, etteivät nämä ”sosiaalisen helpottumisen” teoriana tunnetut johtopäätökset ole sellaisinaan luotettavia, sillä vain eräät lapsista toimivat yhteistyössä nopeammin kuin yksinään toimineet, osa suoriutui haasteista paremmin yksinään, ja muutamien kannalta oli samantekevää, toimivatko he ryhmässä vai yksin.

Triplettin tekemien johtopäätösten myöhemmästä kyseenalaistamisesta huolimatta hän oli joka tapauksessa pystynyt selvittämään sosiaalisten tilanteiden luonnetta *koetilanteessa* hankittujen havaintojen avulla. Myös tutkimusaines oli *jaettu selviin yksiköihin*, joita *analysoitiin* tutkittavien seikkojen kannalta merkityksellisistä näkökulmista. Lisäksi

[151] Norman Triplett *American Journal of Psychology* -aikakauslehden numerossa 9 vuonna 1898 julkaistussa artikkelissaan ”The dynamogenic factors in pacemaking and competition” (s. 507–533).

Triplett oletti, että sosiaalinen vaikutus on *yleispätevä ominaisuus*, joka esiintyy samanlaisena sekä kilpapyöräilijöillä että lapsilla. Lähtökohtanaan hän piti oletustaan, että sosiaaliset ominaisuudet esiintyvät luonnonilmiöiden kaltaisina *lakeina*, joista voidaan löytää omat riippuvuussuhteensa ja säännönmukaisuutensa. Näitä kaikkia voidaan pitää tieteellisen ajattelun ja sitä kautta myös tieteenalan syntymisen tunnusmerkkeinä.

Entä mitä merkitystä tällä alun perin vuonna 1898 julkaistulla tutkimuksella on Meadin tutkimisen kannalta? Sosiaalipsykologia on pitänyt Meadia eräänä teoriahistoriallisena synnyttäjänään samasta syystä kuin Triplettiäkin. Molemmat tekivät "ylimääräisen" *ontologisen* oletuksen ja pitivät sosiaalisia suhteita itsenäisinä tutkimuskohteina, joiden maailmasta voidaan löytää luonnonlakien kaltaisia voimia – olkoonkin, että Triplettin varhaisessa työssä nuo kausaalisuhteet ja invarianssit ymmärrettiin vielä melko alkeellisesti hänen olettaessaan "kanssapyöräilijöiden kehollisen läsnäolon auttavan vapauttamaan piilevää energiaa, jota ei ole normaalisti saatavilla. [(…) *that the bodily presence of another contestant participating simultaneously in the race serves to liberate latent energy not ordinarily available.*]".[152]

Kiintoisaa sosiologian ja sosiaalipsykologian synnyssä on näiden tieteenalojen kaksijakoinen luonne. Yhtäältä kyseisiä tieteenaloja ovat leimanneet kokeellisen tieteen positivistis-individualistiset ihanteet, mutta toisaalta ne ovat pitäneet taustaehtonaan *myös sosiaalisen ilmiötason edellyttämistä*. Nämä 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa muotoutuneet yhteiskuntatieteet ovat alusta asti jakautuneet luonnontieteellisesti painottuneeseen ja humanistiseen perinteeseen mukaillen luonnontieteiden ja humanistisen ihmistutkimuksen välillä jo aiemmin vallinnutta vastakkainasettelua. Meadin vaikutushistoriassa sitä edusti saksalaisperäinen *Geisteswissenschaftin* (hengentieteen) ja *Naturwissenschaftin* (luonnontieteen) oikeutuksesta ja paremmuudesta käyty kiistely, joka jäi leimaamaan Meadin omaa ajattelua pysyvästi: sekä sisäisenä jännitteisyytenä että väärinymmärtäjien tai puolustajien kohteena.

3.1.1. Mead, Wundt ja kansainpsykologia

Meadia on pidetty enemmänkin sosiologisen kuin psykologisen sosiaalipsykologian edustajana. Psykologit olivat omaksuneet vahvat empiiriset ihanteet ajattelijan nojatuolista noustuaan, eivätkä filosofiaan taipuvaisen Meadin "spekulatiivisina" pidetyt oletukset minuuden rakenteesta ja yleistyneestä toisesta kelvanneet enää heille. Meadin näkemys vuorovaikutuksesta ja kanssakäymisestä itsenäisinä sosiaalisina tutkimus-

[152] Emt., s. 533.

kohteina muistutti liikaa oletustenvaraisia idealisaatioita tyydyttääkseen kokeellisia psykologeja, jotka olivat irtautumassa tieteellisen kehityksen jarruksi kokemastaan filosofiasta. Tässä mielessä Mead voidaan edelleenkin paikantaa luontevammin tuohon ihmis- ja yhteiskuntatieteiden "hengentieteelliseen" kuin luonnontieteelliseen paradigmaan. Toisaalta myös empiristien halu nähdä Mead pelkästään naturalistina on ymmärrettävää, sillä varsinkin alkuvaiheissaan Meadin ajattelu oli hyvin luonnontieteellistä.[153] Mead jäi pitkäksi ajaksi näiden kahden maailman välimaastoon siksi, että myöhemmät tutkijat ovat joko nähneet hänessä "behavioristisen behaviorismin kriitikon" tai poimineet hänen ajattelustaan vain sen humanistisen ja yhteiskuntatieteellisen puolen. Hänen kohtelunsa on ollut pitkälti samanlaista kuin Wilhelm Wundtin omana aikanaan.

Lääkärinkoulutuksen saanut Wundt oli monipuolinen tieteenharjoittaja, ja hän piti muun muassa kaikkien aikojen ensimmäisen tieteellistä psykologiaa käsittelevän kurssin Heidelbergin yliopistossa vuonna 1862. Leipzigissa vuosina 1874–1917 professorina toimineen Wundtin merkkipaaluja on tunnetusti myös ensimmäisen kokeellisen psykologian laboratorion perustaminen, ja kuvaavaa psykologian empirisoitumiselle onkin se, että psykologian synty akateemisena oppiaineena ajoitetaan yleensä juuri tuohon laboratorion perustamisvuoteen 1879. Luonnontieteellistä täsmällisyyttä tavoitellen Wundt oli tutkinut fysikaalisten ärsykkeiden suhdetta niistä saataviin aistimuksiin ja havaintoihin sekä yhdistellyt kokeellisesti löytämänsä säännönmukaisuudet matemaattisten mallien muotoon. Tutkimustuloksensa hän julkaisi teoksessaan *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874),[154] jonka otsikossa esiintyvä "fysiologisen psykologian" nimi koristaa yhä monen psykologian laitoksen jotakin sisäänkäyntiä tai osastoa. Kuten Kurt Danziger toteaa artikkelissaan "The positivist repudiation of Wundt" (1979), juuri tämä puoli Wundtin toiminnasta on se, jonka kunnianhimoiset ja radikaalit kokeellisen psykologian tutkijat olivat valmiita hyväksymään.

---

[153] Meadin "kahden maailman kansalaisuutta" ja hänen kiinnittymistään luonnontieteisiin kuvaa hyvin hänen *Psychological Bulletin* -aikakauskirjan numeroon 6 vuonna 1909 laatimansa artikkelin "Social psychology as counterpart to physiological psychology" loppu (s. 408): "*The evolutionary social science which shall describe and explain the origins of human society, and the social sciences which shall finally determine what are the laws of social growth and organization, will be as essential for determining the objective conditions of social consciousness, as the biological sciences are to determine the conditions of consciousness in the biological world. By no possibility can psychology deal with the material with which physiology and the social sciences deal, because the consciousness of psychological science arises within a physical and a social world that are presuppositions of itself. From a logical point of view a social psychology is strictly parallel to a physiological psychology.*" Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 94–104).

[154] Wilhelm Wundtin laboratoriotutkimusten ja kokeellisen psykologian kannalta keskeinen oli hänen teoksensa *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874), josta on otettu useita uusintapainoksia opetuskäyttöön vielä seuraavalla vuosisadallakin.

Sen sijaan Wundtin aikalaiset hylkäsivät hänen ajattelustaan filosofiset puolet. Aivan samaan tapaan hänen oppilaanaan toimineen Meadin hahmossa on usein nähty vain amerikkalaisen naturalistin ja ”sosiaalipsykologia”-nimisen tieteenalan erään perustajan muotokuva, mutta hänen antinsa filosofialle on jätetty tarpeettoman vähälle huomiolle. Voidaan sanoa, että niin Wundtin kuin Meadinkin kohtaloksi koituivat tieteellisten oppialojen väliset disipliinikiistat, tieteiden sisäiset koulukuntaerot ja yliopistojen laitosrakenteiden raja-aidat. Molempia ajattelijoita on suostuttu ymmärtämään lähinnä tieteenalojen keskinäisten oikeuttamispyrkimysten ehdoin eikä omina itsenään.[155] Selvittääkseni, miksi Mead päätyi eräällä tavalla väliinputoajan tai ”väliin pudotetun” tutkijan asemaan, luon seuraavassa katsauksen siihen, millä tavoin jo hänen opettajanaan toiminut Wundt joutui kärsimään tuosta kahden maailman kansalaisuudesta.

Wundtin kiinnostusta metafysiikkaan ja hänen ”kansainpsykologiaksi” (*Völkerpsychologie*) nimittämäänsä historialliseen, kulttuuriseen ja kansatieteelliseen tutkimukseen pidettiin hänen omana aikanaan eräänlaisena varttuneen tieteenharjoittajan harharetkenä, joka ei täyttänyt aidosti tieteellisen psykologian vaatimuksia. Filosofisesti katsoen asiasta ei tarvitsisi olla yhtä jyrkkää mieltä. Jo vuonna 1862 nuori Wilhelm Wundt oli asettanut itselleen kolme tavoitetta: perustaa kokeellinen psykologia, filosofisesti perusteltu metafysiikka ja edellä mainittu ”kansainpsykologia”.[156] Vaikka Wundt katsoikin, että kokeellisen tutkimuksen keinoin voitaisiin ratkaista joitakin filosofisen metafysiikan kysymyksiä, hän toisaalta myönsi, että luonnontieteistä lainatulla metodologialla on selvät rajansa eikä kaikkia psykologisia ilmiöitä voitaisi analysoida empiirisen tutkimuksen menetelmillä. Jo teoksessaan *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (1862) hän lähestyikin psykologisia ja fysiologisia kysymyksiä hyvin filosofisesti aina Platonista ja Aristoteleesta Descartes’een ja Kantiin. Wundtin mielestä laboratoriokokeilla voidaan selvittää vain ”psyykkisiä alkeistoimintoja”, mutta niin sanottuihin ”korkeampiin mentaalisiin prosesseihin” liittyvät kysymykset eivät ratkeaisi laboratoriossa,

---

[155] Mainittakoon, että Mead vastusti näkemystä tieteen jakautumisesta disipliineihin (tai nykyaikaisemmin sanottuna paradigmoihin ja diskursseihin), mikä käy ilmi esimerkiksi hänen *Philosophical Review* -lehteen numero 9 vuonna 1900 laatimastaan artikkelista ”Suggestions toward a theory of the philosophical disciplines” (s. 1–17). Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 6–24).

Meadin edustama disipliinien vastaisuus ei johtunut niinkään halusta välttää väärinymmärtämisen kohteeksi joutumista kuin hänen omasta pyrkimyksestään yhtenäisteoriaan. Voidaankin väittää, että moninaisuuden, disipliinimäisyyden, paradigmaattisuuden ja koulukuntiin sekä diskursseihin sitoutumisen *tunnustaminen* palvelisi yhteisymmärryksen syntymistä paremmin kuin Meadin omalle ajalle tyypillinen kokonaisten maailmanselitysten tavoittelu.

[156] ”Privaattidosenttina” Heidelbergissä toiminut Wilhelm Wundt vuonna 1862 julkaistussa teoksessaan *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (s. xv).

sillä niitä ei ylipäänsä pystyttäisi saattamaan kokeellisen tutkimuksen vaatimaan matemaattiseen tai formaaliseen muotoon.

Empirismin ja positivismin osakseen saaman arvostelun jälkeisenä nykyaikana Wundtin varovaisuus, jota monet hänen aikalaisensa pitivät vain psykologian "tieteellistymistä" hidastavana taantumuksellisuutena, vaikuttaa täysin perustellulta. Ei ole myöskään ihme, miksi filosofinkoulutuksen saaneen Meadin oli helppo omaksua Wundtin ajattelun molemmat puolet hänen kuunnellessaan Wundtin luennoimaa tieteellisen metafysiikan kurssia Leipzigissa vuonna 1888.

Meadin ajattelun kokonaisuutta saattaakin olla vaikea ymmärtää pitämättä mielessä hänen saksalaisperäisiä aatehistoriallisia juuriaan, joista yhden muodostaa Wilhelm Wundtin kansainpsykologia. Mead viittaa kansainpsykologiaan kokoelmateoksensa *Mind, Self, and Society* luvuissa "Mind" ja "The Self", joissa hän käyttää Wundtin löydöksiä eräinä esimerkkitapauksina sosiaalisen todellisuuden tiedostamattomista myyttisistä rakenteista.[157] Lisäksi hän laati arvostelun Wundtin "Kansainpsykologian" englanninkielisestä laitoksesta, kun käännös oli alkanut ilmestyä Yhdysvalloissa vuonna 1919.[158]

Tosin myös Meadin suhtautuminen kansainpsykologiaan oli etäällä pysyttelevää. Tämä ei olisi ollut välttämätöntä, sillä Wundt oli pohjustanut hankkeensa huolellisesti. Jo vuonna 1859 hän oli perustanut Moritz Lazaruksen (1824–1903) ja Heymann Steinthalin (1823–1899) kanssa tieteellisen aikakauskirjan nimeltä *Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*,[159] joka ilmestyi vuoteen 1890 asti, ja elämänsä kahtena viimeisenä vuosikymmenenä Wundt julkaisi tuon "*Völkerpsychologie*"-nimeä kantavan kymmenosaisen teossarjan, jonka ensimmäinen nide tuli painosta vuonna 1900 ja viimeinen 1920.[160]

Mainittakoon, että kansainpsykologia ei ole "populistiselta" vaikuttavasta nimestään huolimatta sen enempää mikään kansanvallan keppihevonen kuin Gustave Le Bonin (1941–1931) teoksessaan *Psychologie des*

---

157 *MSS*, s. 42 ja 192–193.

158 Meadia kiinnosti Wundtin kansainpsykologiassa erityisesti hänen käsityksensä ihmisyhteisöjen kehityksestä, jonka päätepiste ja korkein huipentuma on humaanisuuden aikakausi. Tämän hän toi esille esimerkiksi *American Journal of Theology* -aikakauskirjassa 23 (1919) ilmestyneen kirja-arvionsa "A Translation of Wundt's Folk Psychology" alussa (s. 533).

159 Aikakauslehti *Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* ilmestyi Berliinissä kustantajanaan Ferdinand Dümmler.

160 Wilhelm Wundtin kymmenenosainen *Völkerpsychologie – Eine Untersuchung der Entwicklungsgeschichte von Sprache, Mythos und Sitte* vuosilta 1900–1920 ei ole järkälemäisyydestään huolimatta hänen teoreettinen pääteoksensa, sillä tieteen kannalta merkittävimmät ideansa hän esitteli muun muassa kirjassaan *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874). Mutta teossarja avaa näköalan Wundtin ajattelun monipuolisuuteen ja soveltamiskelpoisuuteen sekä osoittaa hänen vaikutusvaltaansa psykologisen kulttuurintutkimuksen alueella.

foules (*Joukkosielu*, 1895) tarkoittama massojen liikkeitä ja laumakäyttäytymisen vaarallisuutta analysoiva tiedekään.[161] Tieteellisen sosiaalipsykologian eräänä edeltäjänä tunnettu Le Bon oli esittänyt teorioita joukkosuggestiosta ja ihmisryhmien rodullisista taipumuksista, ja vallankumousten käänteistä riemuinneessa ja kärsineessä Ranskassa tuon sisältöiset aatteisiin ja kansalaislevottomuuksiin liittyvien ”tartuntavaarojen” selitykset olivat muodostuneet muodikkaiksi.[162] Sen sijaan saksalainen Wundt tarkoitti ’kansainpsykologialla’ humanistista ihmistutkimusta, jota tehdään historiallisesta ja vertailevasta näkökulmasta ja jonka piirissä pohditaan yhteiskunnan rakennetta, toimintatapoja ja kehityksen päälinjoja. Tässä mielessä se on eräänlaista tulkitsevaa yhteiskuntafilosofiaa ja kulttuurikritiikkiä.

Kansainpsykologia ei myöskään ole mytologiaa, mutta sen piirissä on kylläkin tarkoitus *tutkia* kansojen kulttuurihistoriaa, kuten juuri myyttejä, uskontoja, magiaa, kieltä, taidetta, kirjallisuutta ja oikeusjärjestelmiä. Vaikka kansainpsykologiassa käytetäänkin ”kansansielun” ja ”kansanhengen” käsitteitä, se ei ole myytti itsessään. Kansainpsykologian perusperiaatteena Wundt oli pitänyt nimenomaan sitä kriittistä näkemystään, että ihmistutkimuksen ei pitäisi koostua abstraktioista eikä metafyysisistä pohdiskeluista ja ettei se voisi olla myöskään pelkkää yksilöiden tai heidän ominaisuuksiensa selvittelyä. Kansainpsykologian tarkoituksena oli tutkia niitä mentaalisia seikkoja, jotka ovat muotoutuneet *yhteisöllisessä* toiminnassa eivätkä ole selitettävissä viittaamalla mihinkään yksittäiseen tietoisuuteen. Näin muodoin kansainpsykologiaan liittyvää ”kansansielun” käsitettä voidaan folkloristisesta alkuperästään huolimatta pitää Meadin yleistetyn toiseuden – tuon universaalin ja sosiaalisen persoonan – käsitteen edeltäjänä tai vastineena. Kielitieteen ja psykologian yhteyksiä tarkastelevassa ja *Psychological Bulletin* -lehdessä vuonna 1904 julkaistussa artikkelissaan ”The Relations of Psychology and Philology” Mead kirjoittaakin aiheesta näin:

---

161 Ks. Gustave Le Bonin vuonna 1895 julkaistua teosta *Psychologie des foules*.

162 Mead kirjoitti Gustave Le Bonin vuonna 1899 englanniksi ilmestyneestä teoksesta *The Psychology of Socialism* varsin kielteisen arvostelun *American Journal of Sociology* -lehden numeroon 19/1899 (s. 404–412). Tässä arviossa Mead kertoo Le Bonin vastustavan laumasieluisuuden arvostelullaan nimenomaan mannereurooppalaista sosialismia, mutta samalla hän paljastaa myös omia poliittisia sympatioitaan. Mead kirjoitti Le Bonista muun muassa näin: ”*He belongs to the group of Frenchmen who almost despair of their national and racial civilization, and find in the individualism of the Anglo-Saxon the only healthful and promising force for the future of society. The moral of the present work is that socialism is the legitimate working out of the weakness of the Latin society and can be combated successfully only from the standpoint of Anglo-Saxon individualism.*” (s. 404). Meadille ei siis kelvannut ranskanserkkunsa tunnustus, että anglosaksinen individualismi onkin ”latinalaisperäistä” joukkohenkisyyttä parempaa! Kriittisyys massakulttuuria kohtaan on ollut kaiken akateemisen älynvaelluksen suosiossa, kun taas ”massayksilön” vaaroista varoittaa Serge Moscovici artikkelissaan ”The generalized self and mass culture” (1990).

Wundt edellyttää *kansansielun*, jonka todellisuus on varmistettu samalla tavalla kuin varmistumme yksilöllisen mielen olemassaolosta. Sanalla sanoen, löydämme kokemuksellisen ilmiön, jonka suhteet ja järjestys eivät riipu vain yksilöllisestä mielestä vaan sosiaalisesta rakenteesta, joka on annettuna siinä yhteisössä, johon kuulumme. [*Wundt presupposes a* Volksseele*, whose reality is assured in the same fashion as that in which we assure ourselves of the reality of the individual mind. In a word, we find phenomena of experience whose relations and organization depend not upon individual mind but upon the social constructs given in the environment of the community to which we belong.*][163]

Juuri tällaisten yhteyksien vuoksi kansainpsykologiaa olisi voitu hyvinkin pitää sosiaalipsykologian historiallisena edeltäjänä paljon paremmin kuin psykologisesti suuntautuneet ja empiirisesti asennoituneet sosiaalipsykologian varhaiset edustajat olivat valmiita hyväksymään. Wundtin kansainpsykologiset ainekset suodatettiin kuitenkin pois sosiaalipsykologiana tunnetuksi tulleen tieteenalan piiristä samalla, kun kokeellisesti suuntautuneet psykologit "tieteellistivät" aiemmin "sielutieteenäkin" tunnettua psykologiaa kiireen kaupalla *Naturwissenschaftin* piiriin luettavaksi oppiaineeksi. Tämä merkitsi, että psykologia rajattiin kokeelliseksi yksilöiden tutkimukseksi, ja sen alueelta poistettiin historiallisuus, kulttuuri ja sosiaaliset ilmiöt. Sosiaalipsykologiaa puolestaan velkaannutettiin enemmän psykologiaan kuin sosiologiaan päin.

Nykyajan näkökulmasta tämäntapaiset rajaukset tuntuvat perin keinotekoisilta, ja huolta onkin tunnettu lähinnä siitä, etteivät tieteenalojen auktoriteetti-, etu- ja valtakiistat ulottuisi jatkossa kohtelemaan kaltoin sen enempää omia perustajiaan, edustajiaan kuin tutkimuskohteitaankaan. Mead ja Wundt eivät ole ainoita tieteenharjoittajia, joita on suostuttu ymmärtämään vain sikäli kuin heidän ajatuksensa ovat sopineet joihinkin tiedepoliittisiin tarkoitusperiin. Heidän vastaanottonsa antaa edelleen varoittavaa esimerkkiä siitä, kuinka tutkijoita leimataan ja jaetaan ryhmiin pelkästään tiedehallinnollisista syistä, aivan niin kuin jalkapalloilijoita huudetaan joukkueisiin tai veikkaajat investoivat ravihevosiin.

Toisaalta selitykset kansainpsykologian väistymiseen ja sosiologisen sosiaalipsykologian huonoon suosioon sen varhaisvaiheissa olivat historiallisia. Eräs syy kansainpsykologian vieroksuntaan voi olla siihen sisältyvien nationalististen mielleyhtymien välttely. Wundtin hankehan oli hyvin kansallisromanttinen, ja hän toteutti ihannettaan Otto von Bis-

[163] Mead *Psychological Bulletin* -lehden numerossa 1 vuonna 1904 julkaistussa artikkelissaan "The relation of psychology and philology" (s. 375). Olen kääntänyt Meadin tekstissä esiintyvän saksankielisen sanan "*Volksseele*" tässä "kansansieluksi". Romantikkofilosofi Johann Gottfired von Herderin (1744–1803) viljelemä esoteerinen käsite on ollut amerikkalaisten filosofien suosiossa samoin kuin myös "kansanhengen" (*Volksgeist*) käsite.

marckin yhdistämässä Saksassa, joka kävi Preussin johdolla menestyksekkäitä sotia 1800-luvun jälkipuoliskolla. Sanaan ”*Völkerpsychologie*” sisältyvä sana ”kansa” onkin puhtaasti etninen käsite, kun taas ”kansakunta” on poliittinen ja valtio-opillinen termi viitaten pelkkään kansalaisuuteen (tiettyyn rotuun tai heimoon kuulumisen sijasta). Niinpä ei ole ihme, miksi Wundtin kansainpsykologiaa ei liioin tutkittu eikä tunnustettu myöskään toisen maailmansodan jälkeen; natsismin varjostamassa tilanteessa kun haluttiin hylätä vähäisimmätkin viittaukset sanan ”kansa” nationalistiseen merkitykseen ja mahdollisuuteen jakaa kansakuntia etnisten ominaisuuksien mukaan.

Huoli kallonmittauksiin ajautumisesta on ollut kuitenkin turhaa siksi, että Wundtin suurtyö *Völkerpsychologie* oli käsitellyt historiallisella ja vertailevalla otteella kielen, myyttien ja tapojen yhteyttä ihmisen toimintaan. Teokset sisältävät yksityiskohtaisia kuvauksia ja selontekoja eri kansojen kielellisistä omaleimaisuuksista, uskonnollisista käsityksistä ja erilaisista käytännöistä, joita Wundt oli koonnut toisten kielitieteilijöiden ja antropologien raporteista. Hänen aiheinaan olivat J. V. Snellmaniakin (1806–1881) kiinnostaneet ”kieli, kulttuuri ja kansakunta”, eivätkä tutkimusten antropologiset löydökset yllä lähellekään esimerkiksi sen tapaista rotuopillista vakaumusta, joka leimasi svekomaanina tunnetun suomenruotsalaisen kielitieteilijän ja Helsingin yliopiston henkilökohtaisena ylimääräisenä professorina toimineen Axel Olof Freudenthalin (1836–1911) näkemyksiä suomalaisten ja ruotsalaisten eroista.

Kansojen olemusta pohtiva ajattelutapa oli suosittua laajemminkin Hegelin vaikutusta seuranneissa virtauksissa. Ymmärrettävää on, että tällaisessa asenneilmapiirissä tehty tutkimus miellettiin jo omana aikanaan ”humanistiseksi”, kun taas kokeellista psykologiaa ja laboratoriotutkimusta itseään on syytetty välineelliseksi ja ihmisyyttä esineellistäväksi. Tämä johtunee tavasta, jonka mukaisesti empiirisistä menetelmistä innostuneet saksalaiset nationalistit ottivat mittaavat ja epäinhimillisiin koejärjestelyihin perustuvat menetelmänsä käyttöön omissa laboratorioissaan.

Tutkimuseettisiä ongelmia sisältyy epäilemättä sekä hengentieteelliseen olemusajatteluun että kokeelliseen tutkimukseen. Meadia ja Wundtia yhdisti joka tapauksessa heidän puhtaasti tieteellinen kiinnostuksensa evoluutioteoriaan ja Darwiniin. Oma käsitykseni on, että humanistisen yliopistokoulutuksen saaneen Meadin kääntyminen darvinismin puoleen juontaa juurensa hänen Wundtilta saamistaan vaikutteista. Wundt oli halunnut aikaansaada massiivisella *Völkerpsychologie*-teossarjallaan samanlaisen kumouksen hengentieteissä kuin Darwin oli tuottanut teoksellaan *Lajien synty* (1859) luonnontieteissä. Molemmissa sovellettiin vertailevaa menetelmää, ja Wundtin tavoitteena oli kirjoittaa kulttuurien ja ihmisyhteisöjen kehityksestä psykologisella käsialalla samanlainen suuri tarina, jonka Darwin oli luonut biologian piirissä.

Mainittakoon, että Darwinin teoksessa ei ole kirjallisia lähteitä lainkaan, vaan sekin perustuu tekijänsä subjektiivisiin havaintoihin ja heuristisesti tuotettuihin hypoteeseihin, joita myöhempi kokeellinen tutkimus on todistellut oikeiksi.

Samaan tapaan Wundt etsi mielen kehityslakeja ja ihmisyyden yhteisöllistä alkuperää katsoen, että ihmiskunnan ja kulttuurien evoluutiossa erottuu neljä vaihetta: primitiivinen ihminen, toteemikulttuurien ajanjakso, herooinen sankarien ja jumalten aika sekä varsinainen ihmisyyden ajanjakso, jolle on ominaista persoonallisuuden kehittyminen ja tunnustaminen sekä näkemys ihmisyyden itseisarvosta. Wundtin ajattelun yhdistämisyritykset saksalaiseen nationalismiin estää muun muassa hänen käsityksensä, että ihmisarvo on yleispätevä eikä riipu kansasta, kansallisuudesta, heimosta eikä valtiosta.

Entä mitä merkitystä Wundtin darvinismilla on Meadin tulkitsemisen ja ymmärtämisen kannalta? Nähdäkseni Mead halusi tuoda Wundtin kansainpsykologisen hankkeen lähemmäksi kokeellisen tieteen ihanteita alkaessaan testata kulttuurien ja kansansielun oletuksiin sisältyviä ideoita omassa laboratoriossaan Yhdysvalloissa. Hän siis halusi eräällä tavalla jatkaa tuota suuren kulttuurifilosofisen kertomuksen kirjoittamista ”modernein” ja verifioitavissa olevin koejärjestelyin. Myös Meadin tavoitteena oli eräänlainen suuri maailmanselitys, jossa todisteltaisiin ihmisyyden, kielen ja kulttuurin kehitystä evoluutioteoriaa jäljittelevien ihanteiden mukaisesti ja jossa otettaisiin kantaa niin yhteisöjen tutkimista koskeviin metodologisiin kysymyksiin kuin yhteiskuntien rakentumista käsitteleviin poliittisiin ongelmiin.

3.1.2. Mead, Dilthey ja hengentieteet

Jo tämän kirjan alkupuolella viittasin siihen, että tieteenalat voivat syntyä eriytymällä tai yhdistymällä aiemmista tieteenaloista tai nousta kokonaan omalta pohjaltaan: jostakin keksinnöstä, omasta intressistään tai yhteiskunnan vaatimuksista. Esimerkiksi sosiaalipsykologiaa on perinteisesti pidetty tuloksena sosiologian ja psykologian piiriin luettujen tutkimusaiheiden yhdistämisestä *vuorovaikutuksen* tutkimiseen antautuneella kentällä. Toisaalta sosiaalipsykologia on voitu nähdä myös sosiologian tai psykologian yhtenä haarana. Nykyaikainen tekoälyntutkimus ja kognitiotiede ovat puolestaan tulleet mahdollisiksi vasta tietokoneiden keksimisen myötä. Niinpä ne ovat syntyneet enemmänkin omasta juurestaan. Tosin näidenkään tieteenalojen piirissä ei ole tehty juuri muuta kuin käsitelty filosofien ja psykologien perinteisiä kiistanaiheita uusissa tekniikan mahdollistamissa yhteyksissä.

Kaikki filosofit eivät ole nauttineet tiedehallinnollisten karttojen uusiksi piirtelemisestä. Esimerkiksi Meadin ja Wundtin repeämistä kah-

tia (toisaalta hyväksyttyyn ja toisaalta vieroksuttuun puoleen) voidaan pitää seurauksena kummankin ajautumisesta niiden uusien tieteenalojen hyödynnettäviksi, jotka alkoivat rakennella omia pelistrategioitaan tiedepolitiikan kentillä.

Riepoteltavaksi päätyminen oli hyvin todennäköistä Berliinin yliopistossa, jossa Mead vietti filosofinkehityksensä kannalta ratkaisevat lukuvuodet 1889–1891. Hänen väitöskirjatutkimuksensa ohjaajana toiminut Wilhelm Dilthey oli julkaissut teoksensa *Einleitung in die Geisteswissenschaften* vuonna 1883, ja kirjasta tuli tullut merkittävä vedenjakaja hengentieteiden ja luonnontieteiden välisessä kiistelyssä. Itse asiassa näiden kahden eri tiedonalan jakolinja oli pitkälti juuri Diltheyn teoksellaan tuottama luomus, vaikka kiistan ainekset olivat luonnollisesti olemassa tieteen koko modernisoitumisen ajan.[164]

Kielitieteilijä, filosofi ja valtiomies Friedrich von Humboldtin vuonna 1809 perustamassa Berliner Universitätissä (joka myöhemmin on tunnettu myös nimillä ”Friedrich-Wilhelms-Universität” ja ”Humboldt-Universität zu Berlin”) elettiin tieteenalojen uudelleen järjestymiseen liittyvässä kuohunnan tilassa 1800-luvun loppupuolella. Keski- ja uudella ajalla perustetun yliopistolaitoksen rooli ja tiedekuntarakenne olivat muuttuneet valistuksen, romantiikan ja Saksan yhdistymisen vuoksi vastaamaan paremmin uskonnoista riippumattoman tieteen ja modernille yhteiskunnalle ominaisten elinkeinorakenteiden vaatimuksia.

Perinteisesti yliopistoissa oli kouluttauduttu papin, lääkärin ja lakimiehen ammateihin, ja teologisen, lääketieteellisen sekä lainopillisen tiedekunnan opintoja edeltävinä yleissivistävinä ”vapaiden taiteiden” (*artes liberales*) opintoina yliopistoissa perehdyttiin muun muassa dialektiikan (väittelytaidon), grammatiikan (kieliopin) ja retoriikan (puhetaidon) tarjoamiin viisauksiin. Näiden ”triviumiksi” sanottujen taitojen lisäksi opintoja täydennettiin korkeammanasteisilla ”qvadriviumin” opinnoilla, joiden alaan luettiin aritmetiikka, astronomia, geometria ja musiikki (sisältäen myös runousopin). Uudessa yliopistossa tämä klassinen jako pirstoutui samalla kun tieteenalat täydentyivät esimerkiksi fysiologialla, psykologialla, Carl von Linnén (1708–1778) luokitteluun perustuvalla kasvitieteellä, alkuaineiden jaksolliseen järjestelmään perustuvalla kemialla ja Humboldtin itsensä edustamalla vertailevalla kielitieteellä. Antiikin ihanteista humboldtilaiseen yliopistoon jäi lähinnä korkean yleissivistyksen ihanne. Tältä ajalta on peräisin myös elinikäisen akateemisen oppimisen ajatus ja käsitys tietämisestä itseisarvona, johon voi liittyä myös tieteellisen uran tavoittelua: opiskelua nimenomaan tieteenharjoittajaksi kouluttautumista varten.

Filosofisesti katsoen modernisaatioon liittyvä tieteiden eriytyminen ei ole ollut kulttuurillemme välttämättä hyväksi, sillä tieteiden ja henki-

---

[164] Wilhelm Dilthey teoksessaan *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883).

syyden etääntyminen toisistaan on merkinnyt myös erityistieteiden loitontumista perinteisistä filosofisista kysymyksistä, arvoista, moraalista, etiikasta ja humanistisesta antropologiasta. Samalla kun tiede ja akateeminen filosofia on alettu kokea yhä enemmän ”ammatiksi” ei ole voitu välttää myöskään työelämän normien ja ihanteiden välittymistä tieteisiin ja filosofiaan. Tämä taas on merkinnyt ajattelun uudenlaista ideologisoitumista. Ennen vanhaan ideologisuus näkyi käsityksessä, että filosofia ei ole ammatti vaan kutsumus, josta ei makseta palkkaa ja jonka edustajien pitää elää kuin munkkien, kulutuskommunismissa, jossa he eivät omista mitään tai omistavat platonisten ylimysten tavoin kaiken. Erään todistuksen tästä antaa Max Weber (1864–1920) Münchenin yliopistossa 1917 pitämissään luennoissa ”Tiede kutsumuksena”, joissa hän teki puritaanisen eron tosiasioiden ja arvojen välille ja erotti tiukasti myös tieteellisen selittämisen filosofisesta ja uskonnollisesta arvottamisesta. Nykyään ideologisuus näkyy kenties selvimmin siinä, että tieteestä maksetaan ja että tieteenharjoittajien täytyy tyydyttää rahoittajien vaateita.

Puuttumatta näihin kysymyksiin tässä yhteydessä laajemmin, olisi joka tapauksessa helppoa olettaa, että Mead olisi viihtynyt Berliinin yliopiston tarjoamassa progressiivisessa älyllisessä ympäristössä. Hänen suhteensa kiistelevään yliopistoyhteisöön jäi kuitenkin kylmäksi. Siinä, missä Mead viittaa Wundtiin ahkerasti eri puolilla tuotantoaan, hänen julkaistuista kirjoituksistaan on vaikea löytää yhtäkään mainintaa väitöskirjatyönsä ohjaajana toimineesta Diltheysta. Tämä on hämmentävää, sillä monet Meadin ajatteluun kulkeutuneet saksalaisen filosofian peruskäsitteet, kuten ’itsestä-tietoisuus’ ja ’subjektiviteetti’, ovat mitä ilmeisimmin lähtöisin juuri Diltheylta. Meadin, Diltheyn ja Heideggerin suhteita analysoinut Matthias Jung kirjoittaakin artikkelissaan ”From Dilthey to Mead and Heidegger”, että

> [...] vaikka Mead ei, sikäli kuin tiedän, mainitse Diltheyta myöhemmissä töissään, on varsin ilmeistä, että Diltheyn teoreettinen hanke vaikutti häneen syvästi. [(...) *though Mead, as far as I know, does not mention Dilthey in his later works, it is quite evident that the theoretical project of the latter influenced him deeply*.][165]

Ajattelijoiden näkemysten samansuuntaisuus tuli selvästi esille Meadin töissä, joissa hän painotti sosiaalisten prosessien ja sosiaalisen aktiivi-

[165] Matthias Jung *Journal of the History of Philosophy* -aikakauslehden numerossa 33 (4/1995) julkaistussa artikkelissaan ”From Dilthey to Mead and Heidegger – Systematic and historical relations” (s. 671–672). Jung osoittaa, miten Diltheyn työtä voidaan tulkita kahden oman aikamme filosofisen virtauksen, toisaalta pragmatismin ja toisaalta hermeneutiikan, lähtökohtana. Hän myös arvioi, kuinka Meadin ”detranssendentalistinen” filosofia ja Heideggerin ”asubjektivistinen” ajattelu voisivat auttaa ratkaisemaan hengentieteiden ja luonnontieteiden välistä ikuisuuspulmaa.

suuden merkitystä. Meadin käsitteestä 'yleistynyt toinen' avautui perimmältään sama näköala kuin Diltheyn käsitteestä 'objektiivinen henki' (*objektiver Geist*), jolle hän antoi päämuotoilun vuonna 1910 julkaisemassaan teoksessa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.[166] Sekä Meadin että Diltheyn peruskäsitteet viittasivat hegeliläisyyttä hehkuviin sfääreihin ja sana-avaruuksiin. Dilthey oli antanut "objektiivisen hengen" ajatukselle hyvin konkreettisen ja goetheläistä romantiikkaa pursuilevan sisällön katsoessaan, että kyseisen hengen huomassa ihmisyksilöt työskentelevät yhteistoiminnassa mielekkään maailman luomiseksi. Tässä Meadin toimintateoriaa melko lempeästi kohtelevassa valossa ei tunnu uskottavalta, että Meadin myöhempi vaikeneminen Diltheysta olisi johtunut sisällöllisistä filosofisista erimielisyyksistä.

Molempien edustaman tiedekäsityksen ja filosofiaihanteen kannalta on joka tapauksessa valaisevaa pohtia kysymystä, mikä lopulta johti Meadin ja Diltheyn etääntymiseen toisistaan. Erään selityksen Meadin mykistymiseen vaikutushistoriansa hengentieteellisestä puolesta tarjoaa hänen väitöskirjatyönsä kariutuminen. Hans Joas on viitannut Meadia käsittelevässä teoksessaan Meadin kirjeenvaihtoon pyrkien valottamaan tekeillä olleen työn sisältöä. Kirjeessään Henry Castlelle Mead selittää, että väitöskirjassaan hänen tarkoituksensa oli kritisoida niin empirististä kuin kantilaistakin tietoteoriaa ja pyrkiä osoittamaan, että ihmisen tilan ja avaruuden jäsentäminen tapahtuu silmän ja käden yhteistoiminnassa.[167]

Meadin väitöstyöstä saatavilla olevan niukan informaation pohjalta voidaan katsoa, että hänen oma tieto-opillinen linjansa kulki empiiristen ja kantilaisten filosofien välimaastossa. Kantilta hän hyväksyi ajatuksen aistikyvyn muodollisista kategorioista ja prinsiipeistä, mutta hän pyrki täydentämään sitä evoluutio-opista viehättyneiden naturalistien ajatuksella, että aistikyvyn formaaliset periaatteet ovat voineet kehittyä ihmiselle evoluutiomaisesti. Hän siis pyrki luomaan modernin tietoteorian pohjana pidetylle transsendentaalifilosofialle syntyhistoriallisen selityksen, jonka kautta oli tarkoitus välttää Kantin idealismiin sisältyneet vaikeudet. Ongelmana oli muun muassa se, mistä Kant tietäisi aistikyvyn kategorioiden olevan juuri hänen itsensä olettamat. Puhtaan järjen saneluun viittaaminen ainoastaan kiersi päättelyn kehälle. Mead halusi ratkaista tämän ongelman tukeutumalla lajinkehitysoppiin, ja samassa yhteydessä hän hylkäsi myös transsendentaalisen egon oletuksen. Koska Dilthey puolestaan työskenteli vuoden 1890 tienoilla pitkälti tietoisuuden

---

[166] Wilhelm Dilthey teoksessaan *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* vuodelta 1910; *Gesammelte Schriften* VII (s. 256).

[167] Hans Joas on pyrkinyt valaisemaan Meadin tekeillä olleen väitöskirjan sisältöä viittaamalla Meadin ja Henry Castlen kirjeenvaihtoon teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 16–21 ja 217–219). Korrespondenssi ei kuitenkaan kerro paljoa Meadin tekemästä tutkimuksesta, kenties sen olemattomuuden vuoksi, ja käsitykseni on, että Mead laittoi ideansa myöhemmin käsikirjoitukseensa *PP*.

ongelman ja fenomenalismin parissa, Meadin sinänsä kunnianhimoinen hanke olisi vielä jotenkuten sopinut Diltheyn omien kiinnostusten piiriin.

Meadin väitöstyössä tuskin oli sellaisia aineksia, joita Dilthey ei olisi voinut hyväksyä. Diltheyn kantilaisuus rajoittui kiinnostukseen, jota hän tunsi Kantin estetiikan pääteosta *Kritik der Urteilskraft* (1790) kohtaan, eikä se ulottunut enää Kantin tietoteoriaan, jonka tämä oli luonut vaikutusvaltaisessa teoksessaan *Kritik der reinen Vernunft* (1781). Näin ollen myöskään Diltheyn filosofiassa usein nähty kantilaisuus tuskin riitti karkottamaan Meadin mielenkiintoa Wilhelm Diltheyn ajattelusta. Yksi mahdollisuus on, että Dilthey oli Meadille ”liian suuri” ja että Mead halusi asettua tietoisesti pois hänen rinnaltaan välttääkseen jäämästä hänen varjoonsa. Mahdollista on sekin, että Meadin väitöskirjan aihe sinänsä oli liian kunnianhimoinen ja että yltiöpäinen filosofi yritti haukata ”major opuksellaan” liian suurta palaa.

Kantin filosofian jouduttua epäsuosioon 1800-luvun lopulla hänen ajatuksensa olivat saaneet ilmenemismuodon tieteenfilosofisena uuskantilaisuutena, johon Dilthey puolestaan ei ollut sitoutunut. Myös uuskantilaisuus olisi sopinut Meadin myöhempään pragmatismiin, sillä uuskantilaiset pitivät tieteellisiä teorioita eräänlaisina linsseinä, jotka määräävät tieteilijöiden tapaa havaita. Tämä puolestaan muistuttaa pragmatismille ominaista tapaa arvioida totuutta ja todellisuutta sen mukaan, millä välineillä, laitteilla ja teorioilla totuus- tai todellisuuskäsitys on tuotettu ja mitä hyötyjä- tai haittoja eri vaihtoehdoista seuraa. Mutta uuskantilaisten ja Diltheyn välillä vallitsi myös oppiriita, joka saattoi vaikuttaa Meadiin turhauttavasti. Uuskantilaiset nimittäin halusivat lukea psykologian osaksi luonnontieteitä, kun taas Diltheyn mielestä paikkaansa hakeva psykologia kuului selvästi hengentieteiden pirtaan. Uskottavimman syyn Meadin irtautumiseen Diltheysta tarjoaakin juuri Berliinissä koettu tieteenalakiista.

Diltheyn kanssa tehdyn yhteistyön ohella Mead osallistui samanaikaisesti myös psykologi Hermann Ebbinghausin luennoille. Tämä oli sikäli merkittävää, että Ebbinghaus oli kokeellisen tutkimuksen vankkumaton kannattaja, ja hän oli tullut tunnetuksi täsmällisyyteen tähtäävistä empiirisistä muistitutkimuksistaan. Vuonna 1896 avoimeksi kiistaksi leimahtanut hengentieteiden ja luonnontieteiden välinen riita kyti Diltheyn ja Ebbinghausin välillä jo Meadin oleskellessa Berliinissä, eikä Hegelille alun perin kuuluneessa virassa istuva Dilthey ollut kaikkein helpoimpia taivuteltavia.

Dilthey piti *Geisteswissenschaftin* alaan liittyvän tieteen tunnusmerkkinä historiallisen tiedon analyysia ja näki ihmistä koskevan tiedonmuodostuksen ainekset historian muutostilanteiden tutkimisessa. Niinpä hän torjui vaatimukset, joiden mukaan psykologia haluttiin samastaa luonnontieteisiin. Hän epäili myös puhtaan ajatuksen voimalla tehtävää introspektiivistä tutkimusta ja katsoi, että ihmisen mieltä, tietoisuutta ja

tajuntaa pitäisi tutkia historiallisella ja hermeneuttis-ymmärtävällä menetelmällä. Toisaalta hän piti tämän metodin keskipisteessä yksilön sisäistä oivallusta (*das Erlebnis*), jonka myötä ihminen tulee tietoiseksi olemassaolostaan. Uhkaavan subjektivismin murtaa tässä yhteydessä se, että eri ihmisten henkisen rakenteen samankaltaisuus tekee mahdolliseksi myötäelämisen. Siihen puolestaan sisältyy mahdollisuus ymmärtää ja tulkita toisten ihmisten maailmaa, todellisuutta, motiiveja ja vertauskuvia. Tämä näkemys on hyvin lähellä Meadin ajatuksia samastumisesta ja roolinotosta ymmärtämisen prosessissa.

Merkittävä ero puolestaan sisältyi Diltheyn käsitykseen, että ymmärtämisen pohjana ovat joka tapauksessa elämykset ja että sen vuoksi yleinen sosiologia ja historianfilosofia eivät ole mahdollisia. Tämä puolestaan ei miellyttänyt Meadia saati sopinut hänen universalistisiin tavoitteisiinsa. Mead halusi nähdä tieteiden alueella ykseyttä, kun taas Dilthey oli vakuuttunut käsityksestään, että yhteiskuntaa, historiaa ja kulttuuria tutkivan *Geisteswissenschaftin* alueella parhaiten tietoa tuottavat konkreettisiin tehtäväalueisiin jakautuneet tieteenalat, kuten kansatiede ja sosiaalisten organisaatioiden tutkimus. Diltheyn mielestä ihmistä voidaan tarkastella myös luonnontieteen menetelmillä esimerkiksi lääketieteessä, mutta päämääriin suuntautuneen toiminnan tutkimiseen vain humanististen tieteiden menetelmät ovat soveliaita. Dilthey siis piti *Geisteswissenschaftin* ja *Naturwissenschaftin* välistä eroa pysyvänä ja peruuttamattomana, ja yhtä pysyväksi muodostui myös Meadin hyvästijättö tälle kahtiajaolle.

Niinpä Erfurtin yliopiston sosiologian professorina ja Max Weber-keskuksen johtajana nykyisin toimiva Hans Joas kirjoittaa aatehistoriallisessa analyysissään Meadista ja Diltheysta, että

> [...] he molemmat yrittivät tehdä ihmis- tai yhteiskuntatieteiden perustamisen mahdolliseksi osoittamalla, kuinka näiden tieteiden kohteet luodaan inhimillisten olentojen välisessä viestinnällisessä elämänkäytännössä. [...] Välitön ero heidän kesken koskee tässä suhteessa painotusta, jonka mukaisesti Mead sympatisoi varmastikin enemmän luonnontieteitä kuin Dilthey. [(…) *they both attempted to make possible a grounding of the human or social sciences by revealing how the objects of these sciences are constituted in the communicative life-praxis of human beings.* (...) *The immediate difference between them in this regard is only a matter of accentuation, in so far as Mead was certainly more sympathetic to the natural sciences than was Dilthey.*][168]

Joasin tämä toteamus pitää varmasti paikkaansa, sillä Meadin ja Diltheyn kesken kohtasivat naturalisti ja humanisti. Niin ikään saksalainen,

[168] Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 41).

Koblenzin yliopistossa filosofian professorina toimiva Matthias Jung puolestaan kirjoittaa Meadista ja Diltheysta, että

> […] heidän asemansa poikkeavat toistaan perustavanlaatuisesti, mitä tulee tieteellistä rationaliteettia koskeviin käsityksiin. Siinä, missä Meadin työtä luonnehtii hänen vakaumuksensa, että luonnontieteellinen kokeellinen menetelmä on rationaliteetin ydin, siinä Dilthey näkee suuren eron luonnon- ja hengentieteiden kohteen välillä ja arvostelee kaikkia yrityksiä selittää jälkimmäisen rakenteita edellisten metodeilla. [(…) *their positions differ fundamentally in regard to the assessment of scientific rationality. Whereas Mead's work is characterized by his conviction that the experimental method of natural science is the core of rationality, Dilthey places great emphasis on the difference between nature and the object of* Geisteswissenschaften *and criticizes all attempts to explain the structures of the latter with methods adapted to the former.*][169]

Lisäksi Jung katsoo, että Diltheyn edustama ymmärtävä ihmistutkimus muodosti loppujen lopuksi varsin ahtaan ja kapeasti rajatun tieteenalan ja vastasi huonosti myöhemmän pragmatismin päämääriä. Väite onkin totta siksi, että Diltheyn käsitys hengentieteistä niin sanotun ymmärtävän ihmistieteen toteuttajana ei ollut avarakatseisimpia, ja hermeneuttinen teorianmuodostus oli teologisissa lapsenkengissään.

Meadin ja Diltheyn suhteet ovat kiinnostaneet useita mannereurooppalaisia tutkijoita lähinnä pragmatismin ja hermeneutiikan yhtymäkohtien kannalta. Tämä on ymmärrettävää, sillä myöhempinä vuosina tulkitsevan ja ymmärtävän tieteen piirissä esiin nousseet elämismaailman ja maailmassa olemisen käsitteet on voitu helposti yhdistää myös amerikkalaisen pragmatismin perinteeseen.

Pragmatismin ja hermeneutiikan yhdistäminen on kuitenkin ollut mahdollista vasta Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin muotoileman eksistenssihermeneutiikan kautta, jolloin ymmärtävää ihmistutkimusta on voitu soveltaa "elämänkäytännöllisin" ja siinä mielessä "pragmaattisin" ehdoin. Edmund Husserlin alun perin esiin nostama *Lebenswelt*-problematiikka tuli laajemman huomion kohteeksi vasta Meadin kuoleman jälkeisenä aikana. Jalansijaa siihen liittyvät pragmatistiset ajatussisällöt saivat toisen maailmansodan jälkeisessä tieteenfilosofiassa. Husserlin filosofia oli Diltheyn ajattelun tavoin "liian idealistista" amerikkalaisille pragmatisteille, ja siksi Heideggerin aikaansaama käänne fenomenologiassa kohti ihmisen "maailmassa olemisen" (*In-der-Welt-Sein*) problematiikkaa on ollut fenomenologian ja pragmatismin yhtymäkohtien hahmottamiseksi yhtä tarpeellista kuin Meadin välittäjänasema on ollut

---

[169] Matthias Jung *Journal of the History of Philosophy* -aikakauslehden numerossa 33 (4/1995) julkaistussa artikkelissaan "From Dilthey to Mead and Heidegger – Systematic and historical relations" (s. 671).

mannereurooppalaisen ja yhdysvaltalaisen filosofiaperinteen yhdistämisen kannalta.

3.1.3. Kahden maailman kansalainen

Jo edellä perustelin näkemystä, että Meadin minuuskäsityksen kaksitahoinen rakenne johtuu sen sisältämästä introspektion suhteesta, joka puolestaan on tärkeä tietoisuuden syntymiselle. *Self* jakautuu itsen havainnoinnin tuloksena käsitteellisesti kahteen osaan: subjektina toimivaan *I:hin* ja kohteena olevaan *me:hin*. Näistä *I* on myöhempi luomus, sillä se seuraa itsen objektivoimisesta *me:ksi*. Mead kirjoittaa, että

> [j]os sitten kysyt, milloin omassa kokemuksessasi ”*I*” tulee esiin, vastaus on, että se tuotetaan historiallisena hahmona. [*If you ask, then, where directly in your own experience the ”I” comes in, the answer is that it comes in as a historical figure.*][170]

Myös teorian kehittelyn kannalta *I* on postulaatti ja seuraa itseä kohteena havainnoivasta asenteesta. Tähän perustuva väitteeni on, että Meadin minäkonseption kaksinapaisuus on seuraus kyseisen tutkimusotteen muodollisesta rakenteesta, jonka tuloksena itseä objektivoiva tutkimus halkeaa tarkastelijaan ja kohteeseen tuottaen ajatuksen ihmisestä välitilassa. Tämä välitilan asema esiintyy yhtä hyvin tietoisen ja alitajuisen minän kuin subjektiksi tai objektiksi asemoidun minän ominaisuutena. Minäkonseption kahtalaisuutta voidaan tulkita freudilaisittain myös näkemällä siinä oidipuskompleksin aineksia, mutta yhtä hyvin se voidaan nähdä vain perinteisen subjekti–objekti-asetelman tai klassiseen idealismiin liittyvän ongelmakentän toisintona.

Kohtalomaista on, että Mead itse eli lähes koko elämänsä eräänlaisessa ”välitilassa”: kahtia jakautuneen tiedemaailman jännitteessä. Vasta Chicagon-vuosiensa lopulla hän sai alleen kovaa maata työstettyään ajatteluaan kiehtoneet ongelmat loppuun (tai ainakin häntä itseään tyydyttävään muotoon) sekä saatuaan näkemyksilleen tunnustusta. Eräs Meadin minäkonseptiota koskeva tulkintani on, että hänen teoreettisten töidensä sisäiset jännitteet saattavat laajemminkin ilmentää hänen omaa elämäänsä ja historiaansa kahden tutkimusperinteen välimaastossa, ja tämä jakautuneisuus puolestaan on ominaista tieteille itselleen.

Entä mihin suuntiin Meadin taakseen jättämän eurooppalaisen filosofian, psykologian ja yhteiskuntatieteen kehitys kulkeutui? Saksassa tutkimus oli jakautunut edellä kuvatulla tavoin hengentieteellisesti ja luonnontieteellisesti asennoituneeseen suuntaukseen. Ensin mainitusta

[170] *MSS*, s. 174.

muodostui hermeneuttinen eli ymmärtävä ja tulkitseva tutkimusperinne ja jälkimmäisestä empiristinen eli kokeellinen, selittävä ja mittaava traditio. Hermeneuttinen suuntaus kehittyi myöhemmän fenomenologian ja eksistentialismin vaikutuksesta eksistenssihermeneutiikaksi ja laadulliseksi tutkimukseksi, joiden piirissä pohditaan muun muassa persoonan olemusta ja tavoitellaan henkilökohtaisten merkitysten analyysia. Empiristinen tutkimus taas jäi olemaan lähinnä teknisiä ja taloudellisia tiedonintressejä palvelevaksi käytännön tutkimushaaraksi. Tämä kahtiajako on leimannut niin filosofiaa, psykologiaa ja sosiologiaa kuin sosiaalipsykologiaakin aina viime vuosikymmeniin asti, jolloin sen tarkoituksenmukaisuus on kyseenalaistettu kaiken tiedon suhteellisuutta korostavien postmodernistien ja jälkistrukturalistien toimesta.

Atlantin toisella puolella yliopistollinen ihmistutkimus jakautui behavioristiseen perinteeseen, jonka kärkihahmona toimi John B. Watson, ja pragmatistiseen filosofiaan, jonka piiriin humanistit ja yhteiskuntatieteilijät hakeutuivat liian jyrkäksi ja yksipuoliseksi kokemansa mittaavan metodologian piiristä. Watson oli esimerkiksi katsonut, että psykologian tulee kohdistua vain havaitun ulkoisen käyttäytymisen ennustamiseen sekä muunteluun eikä tietoisuus kuulu perimmältään psykologian alaan. Tämän psykologian sisältäpäin tehdyn ahtaan rajauksen monet filosofit ottivat lahjana vastaan nähdessään oman liikkumatilansa kasvavan. Watsonilaista psykologiaa jatkoi myöhemmin B. F. Skinner (1904–1990) ehdollistumista koskevilla tutkimuksillaan.

Pelkkään mittaamiseen perustuva tutkimus osoittautui Yhdysvalloissa elinvoimaiseksi lähinnä amerikkalaisen militarismin tukemana. Kokeellinen ajattelu oli osoittautunut käyttökelpoiseksi juuri sotilaiden testaamiseen ja valintaan liittyvissä rekrytointipulmissa. Vaikka sen muotoilema välineellinen ihmiskuva onkin kumottu humanistisen tiedekritiikin toimesta, se elää ja voi edelleen hyvin osana amerikkalaisperäistä *personal managementia* ja liikkeenjohdon konsultointia. Sen sijaan mieltä, tietoisuutta ja tajuntaa syvennyttiin tutkimaan lähinnä pragmatistisen filosofian piirissä. William Jamesin edustaman psykologian sekä John Deweyn luoman kasvatusfilosofian läsnäolo ja kiinteä yhdistyminen pragmatistiseen filosofiaan on nähdäkseni eräs seuraus siitä, että muualla kuin filosofian piirissä henkisiä kysymyksiä ei voitu lainkaan käsitellä. Loogisen empirismin vaikutuksesta kyseinen problematiikka yritettiin tosin sulkea pois myös filosofiasta.

Pragmatistiseen filosofiaan suuntautuvaa Meadia alettiin pitää sosiaalipsykologien keskuudessa enemmänkin sosiologisen kuin psykologisen tutkimusotteen edustajana, sillä amerikkalainen psykologiatiede oli 1900-luvun alkupuolella lähes kokonaan behavioristien vallassa. Väljemmille vesille sen johdatti vasta toisen maailmansodan jälkeinen tieteenfilosofinen murros, johon liittyi yhtä hyvin pragmatistien esittämää loogisen empirismin arvostelua kuin niin sanotun Frankfurtin koulukunnan

Yhdysvaltoihin muuttaneiden jäsenten esille tuomaa autoritaarisen persoonallisuuskäsityksen kritiikkiä sekä syytöksiä militarismin palvelukseen ajautuneen tieteen epäeettisyydestä. Mainittakoon, että Mead esitti osittain samantyyppistä pasifistista arvostelua jo ensimmäisen maailmansodan aikana Yhdysvaltain liittyessä sotaan.

Kuten lukija on voinut huomata, en ole tässä teoksessani sitoutunut vain Meadin ajattelun systemaattiseen analysoimiseen tai ajallisessa järjestyksessä etenevään henkilöhistoriaankaan. Tämä johtuu näkemyksestäni, että Meadin ajatusten ymmärtämiseksi on tunnettava molemmat puolet: sekä hänen teoreettisten ideoidensa filosofinen ydin että hänen vaikutushistoriansa. Pelkkä elämäkerrallinen tai aatehistoriallinen tutkimus ei valaisisi riittävästi sitä, mitä logiikkaa hänen ajatuksiinsa minuuden, merkitysten ja sosiaalitieteiden eri tutkimuskohteiden rakentumisesta sisältyy. Toisaalta yritykset poimia pelkät hedelmät valtavasta teoriapuusta ottamatta huomioon sitä, missä ne ovat kasvaneet, johtaisi raakilemaisuuteen. Niinpä olen katsonut velvollisuudekseni tulkita Meadia siinä historiallisessa asiayhteydessä, jossa hän loi tuota omana aikanaan vallankumouksellista ajatteluaan. Vaikka tällainen ratkaisu saattaa tuntua joistain lukijoista raskassoutuiselta, olen tällä tavoin yrittänyt helpottaa pikemminkin lukijoiden asemaa kuin omaa tehtävääni.

Meadin vaikutushistoria on vaikeasti hallittava aatteiden, ihanteiden ja ideologioiden kokonaisuus. Se ajoittuu modernin filosofian ja tietoteorian syntyvuosiin, jolloin filosofia tieteellistyi ja filosofian ongelmat lausuttiin julki nykyaikaisen tutkimuksen kielellä. Tähän 1800-luvulla käytyyn prosessiin liittyi monenlaisia mielipide-eroja alkaen tieto-opista ja päätyen politiikkaan, ja juuri se tekee kyseisen ajankohdan filosofiasta erittäin kiehtovan mutta syheröisen tutkimusaiheen. Samanlaisen hetteikön muodostaa myös Meadin kehittelemien teoreettisten ideoiden kokonaisuus, joka ei ole kovin hyvin järjestynyttä, vaikka siinä vallitseekin selvä pyrkimys filosofiseen systeemiin. Pelkästään julkaistujen luentojen, artikkelien ja esitelmien kekoon tutkija vajoaa helposti kaulaansa myöten. Seuraavassa haluankin syventyä siihen, miltä Meadin tieto-opilliset, merkityksenteoreettiset ja subjektin syntyä koskevat löydökset näyttävät, kun niitä valaistaan muutamien käytännön kysymysten kannalta.

3.2. KÄYTÄNNÖN KANTILAINEN

Mead jätti Berliinissä oleskelun taakseen pääasiassa siksi, että häntä odotti luennoitsijan työ Michicanin yliopistossa Ann Arborissa, josta hänen edeltäjänsä James Hayden Tufts oli siirtymässä Freiburgin yliopistoon vuonna 1891. Mead lähti siis jälleen kerran ikään kuin "tutkijavaihtoon". Hänen luentonsa Michicanissa käsittelivät hänen väitöskirja-aihettaan: havaitsemista, kantilaisuutta ja evoluutioteoriaa.

Tärkeimmät minuutta ja merkitysten muodostumista käsittelevät tutkimuksensa Mead teki kuitenkin Chicagon-vuosinaan. Meadin edustaman pragmatismin taustaksi on hyvä muistaa, että Chicago oli 1800-luvun lopulla yksi nopeimmin teollistuvia suurkaupunkeja ja täysin erilainen asuinympäristö kuin Massachusettsin South Hadley, Harvardin yliopistokampus, Pohjois-Ohion Oberlin tai "se varsinainen Berliini", joka jo 1800-luvulla oli vakiinnuttanut asemansa perinteikkäänä saksalaisena mahdin metropolina ja eurooppalaisena miljoonakaupunkina. Sen sijaan Chicagon väestö koostui suureksi osaksi ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajista sekä puoliammattilaisista tai ammattitaidottomista työntekijöistä, ja esimerkiksi väestönkasvu oli paikoin niin hallitsematonta, että kaupunkisuunnittelu oli käytännössä mahdotonta. Chicagoon vuonna 1890 perustettu yliopisto oli vasta aloittanut toimintansa, ja tutkimus suuntautui käytännön ongelmien ratkomiseen.

Tässä mielessä on ymmärrettävää, että Meadin teoreettinen pragmatismi muovautui myös käytännölliseksi pragmatismiksi. Koska Meadin tavoitteina olivat merkitysopillinen ja metodologinen universalismi sekä niille rakentuva eettisen yhteiskunnan ihanne, häntä voidaan luonnehtia eräänlaiseksi käytännöllisen järjen henkilöitymäksi. Myöskään demokratiaa ei pitänyt Meadin näkökulmasta ymmärtää vain poliittiseksi instituutioksi tai käsitteelliseksi abstraktioksi, vaan sen tuli todellistua yhteiskuntaelämässä. Mead oli havainnut, että sosiaalipolitiikkaa ja amerikkalaisen yliopistolaitoksen hallintoa johdettiin pitkälti kristillisessä hengessä. Sen enempää yliopistoa kuin sosiaalitoimeakaan ei Meadin mielestä sopinut jättää uskonnollisperäisen hyväntekeväisyyden eikä armeliaisuuden varaan, vaan tarvittiin ihmisten oikeudet universaalisti turvaavaa vastuullista yhteiskuntapolitiikkaa. Yliopisto- ja yhteiskuntapolitiikassa Mead suuntautui nuorhegeliläisesti tai, toisella tavalla sanottuna, vasemmistolaisesti. Kuten jäljempänä tarkemmin perustelen, Meadin ajattelussa usein nähty vasemmistolaisuus ei ollut kuitenkaan sosialismin, kommunismin tai sosiaalidemokratian myötäilyä vaan pikemminkin vain kansanvaltaisen yhteiskuntanäkemyksen kannatusta. Tämä muistuttaa myös siitä, millä tavoin ihmisten "vasemmistolaisuus" tai "oikeistolaisuus" riippuu aina suunnasta, josta asiaa arvioidaan.

3.2.1. Vähemmistöjen puolustaja ja feministi

Mead ja Dewey toimivat Chicagon-vuosinaan paikallisessa ei-kristillisessä setlementtiliikkeessä, Hull Housessa, jolle Mead myös lahjoitti säännöllisesti pieniä summia. Setlementtitaloilla tarkoitettiin tuolloin kaupungin ongelma-alueille perustettuja kohtaamispisteitä, joissa paikallisen keskiluokan ajateltiin voivan tutustua sitä palvelevaan työväkeen muutoinkin kuin ammatillisissa yhteyksissä.[171] Hull Housen tapaisista setlementtitaloista tuli Chicagossa eräänlaisia sosiaalityön keskuksia, mutta samalla ne olivat myös sen tapaisia purnauksen, pyyteellisyyden ja uudistushalua koskevan tuhlailun seminaareja, että Hans Joas on luonnehtinut niitä ”radikaalin älymystön keskustelukerhoiksi” (*discussion centre for Chicago's radical intelligentsia*) omassa tutkimuksessaan.[172]

Koska Meadilla oli käytännön kosketuskohtia maahanmuuttajien elämään ja todellisuuteen, kiintoisaa on, miten hänen ajatuksensa ”toisten asenteiden omaksumisesta” ja ”rooleihin samastumisesta” suhteutuivat kulttuurien kohtaamiseen. Nykyajan kielenkäyttöä mukaillen: oliko hän assimiloivan (eli yhdenmukaistavan), integroivan (eli sopeuttavan) vai eriyttävän vähemmistöpolitiikan kannalla?

Mead vastusti siirtolaisten ”amerikkalaistamista”, mutta toisaalta hän katsoi, että demokratia ja vapaus jäävät kuolleiksi kirjaimiksi, jos uudet tulokkaat eivät sosiaalistu, toisin sanoen liity ja koe kuuluvansa yhteiskuntaan sekä löydä paikkaansa sen laitoksista. Meadin universalismiin ja samastumisajatukseen viitaten katson, että hän oli omassa maahanmuuttopolitiikassaan lähinnä yhdenmukaistavan ja sopeuttavan asennoitumisen kannattaja. Kulttuurien eroja ja vähemmistöjen omia identiteettejä korostava eriyttävä politiikka onkin tullut ajankohtaiseksi vasta eri vähemmistöjen oman liikehdinnän myötä. Sen sijaan kantaväestöjen ja valtakulttuurien taholta vähemmistöille on perinteisesti tarjottu tuota

---

[171] Mead tilittää setlementtiyhdistysten pääperiaatteita *University of Chicago Record* -lehdessä 12/1907–1908 julkaistussa artikkelissaan ”The social settlement – Its basis and function” (s. 108–110) ja selittää, miksi yliopistollisen sivistyksen pitää olla tässä toiminnassa mukana. Kirjoitus oli alun perin puhe, jonka hän piti Chicagossa 28. lokakuuta 1907, ja hän lausuu siinä muun muassa näin: ”*The settlement* [...] *is not primarily engaged in fighting evils but in finding out what the evils are; not in enforcing preformed moral judgments, but in forming new moral judgments. Not that the settlement is to be confounded with the university in its scientific work. It is more than an observer, a student of a situation. It has voluntarily made itself a part of the community. It is finding out its own duty, not the duty of others. It is discovering proper lines of conduct, not primarily facts. The settlement is practical in its attitude, but inquiring and scientific in its method. If it did nothing else it illustrates concretely how the community ought to form a new moral judgment.*” (s. 110).

[172] Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 22).

yhteiskuntaan ja sen laitoksiin assimiloitumisen tai integroitumisen ihanuutta.

Sekä eriyttävässä, assimiloivassa että integroivassa politiikassa on varmasti myönteiset ja kielteiset puolensa jokaisessa. Valtakulttuureihin samastuminen voi helpottaa elämää, mutta epäonnistuessaan, eli jakaessaan ihmisiä onnistuneisiin ja epäonnistuneisiin, se sisältää yhtä suuren syrjäytymisriskin kuin eriyttämisen tuloksena nähty omalle saarelle linnoittautuminenkin. Omaa kulttuuria korostavan eriyttävän vähemmistöpolitiikan etuna taas on nähty identiteettien ja yksilöiden itsemääräämisoikeuden vahvistuminen, mutta heikkoutena ovat arkitodellisuudesta vetäytyminen ja mahdollisuus ajautua tai itse asettua yhteiskunnan ulkopuolelle. Näkisin, että Meadin teoria samastumiseen ja sosiaaliseen osallistumiseen perustuvista identiteeteistä puhui selvästi vähemmistöjen sopeuttamisen ja mukauttamisen puolesta, ja siksi hänen universalismiaan voidaan pitää nykyajan näkökulmasta hieman jälkijättöisenä; nykyisenä yksilöiden tahdonvapautta korostavana voluntarismin aikana yksilöiden kun on katsottu itse parhaiten tietävän, millaisiin ryhmiin he haluavat kuulua. Tämä ei tosin merkitse, ettei Meadin suosimassa sopeuttavassa politiikassa olisi viisautta (mikäli siitä karsitaan yhdenmukaistavat ainekset), sillä myös erilliskulttuurien syntyminen on koettu ongelmaksi nykyisessä monikulttuurisuudessa.

Toisaalta Mead oli omana aikanaan varsin edistyksellinen kamppaillessaan muun muassa naisliikkeen ja naisten oikeuksien puolesta. Hän esimerkiksi piti yllä läheisiä välejä Hull Housen perustajaan ja rauhanliikkeen johtajaan, Jane Addamsiin, joka oli yhdistänyt symbolisen vuorovaikutuksen periaatteita feminismiin ja pragmatismiin ja josta tuli myös vuoden 1931 Nobelin rauhanpalkinnon saaja.[173] Mead työskenteli hänen kanssaan sosiaalisten uudistusten puolesta ja osallistui naisliikkeen marsseihin Chicagon setlementtitaloilla.[174] Mead myös pyrki uudista-

173 Meadin työtoveri Jane Addams jakoi vuoden 1931 Nobelin rauhanpalkinnon yhdessä yhdysvaltalaisen kirjailijan, filosofin, varapresidenttiehdokkaan ja Columbian yliopiston kanslerin, Nicholas Murray Butlerin (1862–1947), kanssa. Näyttönä Meadin ja Addamsin samanhenkisyydestä on Meadin vuonna 1907 *American Journal of Sociology* -lehteen numero 13 laatima kirja-arvio Addamsin samana vuonna ilmestyneestä teoksesta *The Newer Ideas of Peace*.

174 Heather E. Keith on kirjoittanut Meadin feminismistä artikkelissaan ”Feminism and pragmatism – George Herbert Mead’s ethics of care” vuonna 1999 julkaisussa *Transactions of Charles S. Peirce Society*, numero 35, osa 2 (s. 328–344). Mead esitteli sosiaalista uudistusmielisyyttään muun muassa *American Journal of Sociology* -lehteen numero 5 vuonna 1899 kirjoittamassaan artikkelissa ”The working hypothesis in social reform” (s. 367–371), jossa hän paljastaa, että ”[*s*]*ocialism, in one form or another, lies back of the thought directing and inspiring reform*.” Samalla hän myöntää, että ”[...] *socialistic utopias have been recognized as impotent to lead to better conditions* [...]”, mikä puolestaan on avannut opportunisteille tien väittää, että uudistukset ovat epäonnistuneet (s. 367). Politiikan sijasta Mead oli alkanut uskoa *tieteeseen* sosiaalisten uudistusten aikaansaajana. Kirjoitus on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 3–5).

maan sanankäyttöä esimerkiksi puheillaan ”valtio*naisista*”.[175] Hänen liberaaleilla ja demokraattisilla ajatuksillaan oli katetta yliopistomaailmassa sikäli, että Chicagon yliopisto on ollut alusta asti avoin sekä naisille että mustille, mikä oli poikkeuksellista Yhdysvalloissa vielä 1890-luvulla.

Kiintoisaa Meadin sympatioissa naisten emansipaatiopyrkimyksiä kohtaan on tapa, jolla hänen ajatuksiinsa on suhtauduttu nykyaikana. Tässä mielessä myöskään arvostelua ei voida välttää. Meadin ”feminismiä” on pidetty eräänlaisena kyseenalaistamattomana hyveenä, jolla on yritetty oikeuttaa hänen pätevyyttään filosofina ja tieteenharjoittajana. Miesten harjoittamaa naisliikkeen oikeuttamista ei ole tällöin pohdittu kovinkaan syvällisesti, ja ilmiö liittyy laajemminkin feminismin asemaan tiedepolitiikassa. Siinä, missä Mead ilmensi naisliikkeen puolustamisellaan tietynlaista miessukupuolen omaa arvoa kohottamaan pyrkivää herrasmiesmäisyyttä, monet nykyajan Mead-tutkijat ovat Meadin edistyksellisyyttä ylistämällä osoittaneet anteeksipyytelevää, anelevaa ja itseään oikeuttamaan pyrkivää *uus*herrasmiesmäisyyttä. Näin on menetellyt esimerkiksi Mitchell Aboulafia kohteliaassa artikkelissaan ”Was George Herbert Mead a feminist?”.[176] Monillekin yhteiskuntatieteilijöille tyypilliseen tapaan Aboulafia pitää Meadia esimerkillisenä tieteenharjoittajana, joka edisti naisliikkeen asioita, mutta nykyaikana tällaista tiedeyhteisössä usein kohdattavaa naisten suosimista ei voida pitää kovinkaan perusteltuna eikä oikeudenmukaisena, sillä naisten poliittinen suosiminen on johtanut myös käänteiseen syrjintään, jonka tuloksena tasa-arvoa on yritetty tuottaa naisia etuoikeuttamalla.

Etuoikeuttaminen ei kuitenkaan legitimoi ihmisten asemaa eikä yleistä tasa-arvoa paremmin kuin ihmisten arviointi todellisten suoritustensa ja ominaisuuksiensa mukaan. Omasta mielestäni oikeudenmukaisuutta tuottaa se, että yksilöihin asennoidutaan niiden ominaisuuksien perusteella, jotka ovat relevantteja työtehtävien tai tavoitteiden itsensä kannalta. Sen sijaan feministien ohjelmainjulistukset ja niiden toteuttaminen ovat monessa tapauksessa voineet johtaa miesten aseman sortamiseen, eikä oletus naisten alisteisuudesta ja miesten hallitsevasta roolista ole mitenkään itsestään selvästi tosi. En siis pidä myöskään Aboulafian tapaa imarrella naisliikettä oman tiedepoliittisen hyväksynnän saamiseksi kovin tyylikkäänä tai filosofista uskottavuutta herättävänä. Mutta Meadin omana aikana yhteiskunnallinen tilanne ja naisten asema olivat toisenlaisia, joten hänen pyrkimyksensä olivat vielä tuolloin perusteltuja.

---

175 Mead *Survey*-lehden numerossa 31 vuonna 1914 julkaistussa artikkelissaan ”A heckling school board and an educational stateswoman”, jonka hän kirjoitti ylistääkseen erään koulujen kehittämistyössä ansioituneen rouva Ella Flagg Youngin saavutuksia (s. 443–444).

176 Mitchell Aboulafia artikkelissaan ”Was George Herbert Mead a feminist?” *Hypatia*-lehdessä numero 8 vuonna 1993 (s. 145–158).

3.2.2. Sosiaalinen kontrolli

Meadin mukaan sekä vähemmistöjen että enemmistöjen kohtaamisen kannalta keskeistä on yhteiskuntaan kuuluminen ja sosiaalistuminen. Ihmisten sosialisaatioprosessissa on puolestaan tärkeää samastuminen ”yleistyneeseen toiseen”. Tätä voidaan luonnehtia yhteisöön tai yhteiskuntaan identifioitumiseksi, ja keskeistä näihin ”sosiaalisiin objekteihin” samastumiselle on ”sosiaalisen kontrollin” (*social control*) kokemus. Mead kirjoittaa *International Journal of Ethics* -lehden artikkelissaan ”The genesis of the self and social control” vuodelta 1925, että

> [s]ikäli kuin on sosiaalisia tekoja, on myös sosiaalisia objekteja, millä tarkoitan, että sosiaalinen kontrolli liittää yksilön teon suhteeseen sosiaalisen objektin kanssa. [*In so far as there are social acts, there are social objects, and I take it that social control is bringing the act of the individual into relation with this social object.*][177]

Sosiaalisen kontrollin olemassaoloon sisältyy toisten ihmisten asenteiden omaksumista ja oman itsen määrittelyä suhteessa toiseuteen. Mead näyttää ajattelevan, että tällainen kontrollin kokemus tukee ihmisten oman identiteetin rakentamista aivan samalla tavoin kuin hän olettaa yksilöiden toiminnan tukevan yhteisöjen kiinteyttä sekä niissä esiintyvää yhteenkuuluvuutta. Meadin ajattelussa on siis tässäkin yhteydessä vahva kollektivistinen painotus: yksilö nähdään tasapainoisena ja tyytyväisenä vain sikäli kuin hän jakaa yhteiset päämäärät ja ihanteet. Tähän liittyy se, ettei Mead arvottanut sosiaalista kontrollia perimmältään kielteisesti ”tarkkailuksi ja valvonnaksi”, joihin sisältyvästä holhousmielialasta, läpivalaisusta ja vallankäytöstä myöhempi foucault’lainen filosofia on arvostellut hallinnallisia päämääriä toteuttavia yhteiskunnan toimintoja.

Meadin mukaan sosiaalisen kontrollin ylivaltaa rajoittavat joka tapauksessa ihmisten pyrkimykset yksilöllisyyteen, itsemääräämiseen ja omaehtoisuuteen. Luova yksilöllinen minuus, *I*, asettaa sosiaaliselle määräysvallalle rajat. Hän ei kuitenkaan pidä tätä sen enempää yksilön arvoa kohottavana kuin yhteiskunnan määräysvaltaa heikentävänäkään seikkana, sillä sosiaalisen kontrollin ihannetapauksessa yksilöiden ja yhteiskunnan välillä vallitsee tasapaino.

Subjektin synty on Meadin mielestä aina myös sosiaalistumisprosessi, joten ihmisen vapaa ja omaehtoinen toiminta ei voi hänen mielestään

---

[177] Mead vuonna 1925 *International Journal of Ethics* -lehdessä numero XXXV julkaistussa artikkelissaan ”The genesis of the self and social control” (s. 273). Artikkeli sisältyy myös teoksiin *PP* (s. 176–195) ja *SW* (s. 267–293).

perustua yksilöllistymiseen, vaan se liittyy erilaisten ryhmien toimintaan. Yhteisön ja yhteiskunnan rinnalla keskeinen ihmisten vuorovaikutukseen, kanssakäymiseen ja toimintaan liittyvä toimintayhteys onkin juuri ryhmä. Mead kirjoittaa, että on olemassa kahdenlaisia ryhmiä.

> Muutamat niistä ovat konkreettisia sosiaalisia luokkia tai alaryhmiä, kuten poliittisia puolueita, kerhoja ja ammattiyhdistyksiä, jotka ovat todella toimivia sosiaalisia yksiköitä ja joissa yksilöjäsenet ovat suoraan tekemisissä toistensa kanssa. Toiset ovat abstrakteja sosiaalisia luokkia ja alaryhmiä, kuten velallisten ja velkojien luokat, joissa niiden yksilöjäsenet ovat suhteessa toisiinsa vain enemmän tai vähemmän epäsuorasti ja jotka ainoastaan enemmän tai vähemmän epäsuorasti toimivat sosiaalisina yksikköinä mutta jotka luovat rajoittamattomia mahdollisuuksia laajentaa ja rikastuttaa kaikkien annetussa yhteiskunnassa järjestyneenä ja yhdistyneenä kokonaisuutena elävien yksilöjäsenten sosiaalisia suhteita. [*Some of them are concrete social classes or subgroups, such as political parties, clubs, corporations, which are all actually functional social units, in terms of which their individual members are directly related to one another. The others are abstract social classes or subgroups, such as the class of debtors and the class of creditors, in terms of which their individual members are related to one another only more or less indirectly, and which only more or less indirectly function as social units, but which afford unlimited possibilities for the widening and ramifying and enriching of the social relations among all the individual members of the given society as an organized and unified whole.*][178]

Meadin sanoista käy ilmi hänen käsityksensä, että ihmiset voivat olla tekemisissä toistensa kanssa joko suoraan ja persoonallisesti tai epäsuorasti ja välittyneesti, toisin sanoen yhteiskunnan laitosten, talouden tai luokkarakenteen kautta. Tämä ajatus on ilmeisestikin velkaa Karl Marxille ja sosialistisen yhteiskunta- ja luokkateorian kehittelijöille, mutta Meadille joukkoliikkeitä ja ryhmiä koskevan analyysin merkitys ei liittynyt niinkään luokkastrategioihin kuin ainoastaan persoonallisuuskäsitykseen ja identiteetteihin sekä yksilön ja yhteisön suhteisiin.

Meadin mukaan ryhmien kesken vallitseva jaottelu tekee mahdolliseksi nähdä myös yleistetyn toiseuden uusin silmin. Ihmisellä on mahdollisuus kuulua moneen epämuodolliseen tai muodolliseen ryhmään sekä identifioitua niissä vallitseviin normehin ja toiseuteen. Kuten Henri Tajfel on myöhemmin (1974) nähnyt, ihminen voi myös siirtyillä ryhmien välillä ja rakentaa, vahvistaa sekä etsiä omaa identiteettiään.

Joka tapauksessa selvää on, että vaikka ihmisen vapaus ja henkinen elintila tällä tavoin ehkä laajenevatkin, sosiaalisen kontrollin vaatimuk-

---

[178] *MSS*, s. 157.

set tulevat vastaan kuin nurkan takaa myös erilaisissa ryhmissä. Mead näki ihmisen toiminnan perimmältään alisteisena yhteisöille ja riippuvaisena erilaisista liekanaruista, joiden pituus vain vaihteli.

3.2.3. Ryhmiin kuulumisen ristiriidat

Meadin näkökulmasta ryhmät ja yhteisöt muodostavat hierarkkisen ja sisäkkäisen järjestelmän, jossa on useita kerroksia. Hän ajatteli, että ihanteellisessa tilanteessa niiden kesken vallitsee harmoninen sopusointu. Esimerkiksi yksilö kuuluu ryhmään, jonka voi muodostaa kaveripiiri tai kansanryhmä. Ryhmät puolestaan muodostavat yhteisöjä, jollaisia ovat maailmanyhteisö tai nykyaikaisesti ajatellen vaikkapa Internet-yhteisö monenlaisine alaryhmineen. Yhteisöjä järjestyneempi ja muodollisempi on yhteiskunta, kuten saksalainen yhteiskunta, johon liittyy kulttuurisia ja sosiaalisia normeja. Yhteiskuntaa edelleen järjestyneempi on valtio, josta esimerkkeinä voisivat olla Weimarin tasavalta, Kolmas valtakunta, DDR ja Saksan liittotasavalta.

Muodollisuuden ja laillisen kontrollin kasvaessa yhteisöihin sitoutumisen aitous usein kuitenkin etääntyy yksilöiden vapaaehtoisesta sitoutumisesta ryhmiin ja yhteisöihin. Yksilön syntyminen tietyn ryhmän, yhteisön, yhteiskunnan ja valtion jäseneksi kun on paljolti satunnaista, ja sitä kautta myös valtion yksilöille kohdistamat vaatimukset ja oikeudet voivat olla arbitraarisia. Mead ei ottanutkaan tarpeeksi huomioon sitä, että yksilöiden suhteet ryhmiin, yhteisöihin, yhteiskuntaan ja valtioon eivät aina ole tasapainoisia ja harmonisia, vaan niiden kesken voi syntyä huomattavia ristiriitoja, joita ei sovita edes kollektiiviseksi ajateltu sosiaalisen minuuden ihanne, yleistynyt toinen.

Meadin ajatusta yleistyneestä toisesta sekä ryhmistä on valaissut George Cronk artikkelissaan George Herbert Meadista. Hän on myös puolustanut yleistyneen toisen ajatusta totalitarismi- ja universalismisyytöksiä vastaan ja selittänyt Meadin käsityksiin sisältyviä heikkouksia parhain päin. Cronk muun muassa kirjoittaa väliotsikon ”The Dialectic of the Self and the Other” alla, että

> [i]nhimillinen yhteiskunta sisältää siten yleistyneiden toisten moninaisuuden. Yksilö voi olla erilaisten ryhmien jäsen sekä samanaikaisesti että perättäisesti ja voi sen vuoksi liittää itsensä erilaisiin yleistyneisiin toisiin eri aikoina. [*Human society, then, contains a multiplicity of generalized others. The individual is capable of holding membership in different groups, both simultaneously and serially, and may therefore relate herself to different generalized others at different times.*][179]

[179] George Cronk *Internet Encyclopedia of Philosopyn* artikkelissaan George H. Meadista.

Lisäksi Cronk on luonut konfliktiteoreettisen mallin, jonka tehtävänä on auttaa ymmärtämään sekä yksilöiden ryhmiin kuulumista että ryhmien välisiä suhteita. Tällainen lähestymistapa muistuttaa sosiologi Harold Garfinkelin (1917–2011) esittämiä ja myöhemmin myös ”etnometodologian” nimellä tunnetuksi tulleita ajatuksia.[180] Hän puolestaan oli irtautunut opettajansa Talcott Parsonsin (1902–1979) toimintateoriasta, jonka mukaan ihmisten toiminta-aktit jaettiin rationaalisiin (eli oman edun tavoitteluun perustuviin) ja ei-rationaalisiin (joita määräävät sisäistyneet normit ja arvostukset).[181] Sen sijaan Garfinkelin ja myöhemmän etnometodologian perusajatuksena oli hylätä parsonsilaiseen sosiologiaan sisältyvä utilitarismi ja ihmisten motiiveihin liittyvä funktionalismi sekä kiinnittää huomiota niihin käytäntöihin, joilla ihmiset luovat ja muuntelevat elinolojaan, toisin sanoen paikallisiin sosiaalisiin todellisuuksiin, arkitietoon ja ajattelutottumuksiin. Menetelmän ideana on, että kunkin yhteisön piirissä vallitsevia järkevyyssääntöjä, normeja tai muutoin vaikeasti havaittavia sosiaalisia rakenteita voidaan paljastaa tuottamalla ristiriitatilanteita, joiden aiheuttamien reaktioiden kautta voidaan luoda näköaloja käytännön yhteiskuntaelämässä vallitseviin moraalinormeihin, järkevyyskäsityksiin, toiminnan selitettävyyteen tai ”selostettavuuteen” (*accountability*) sekä tasapainoa ylläpitäviin vastavuoroisiin tulkintasääntöihin.

Meadia tutkinut Cronk puolestaan on jakanut Meadin kuvaukset ihmisten sosiaalisista suhteista ulottuvuudelle, joka koskee konsensuksen (eli yksimielisyyden) tai konfliktien (eli ristiriitatilanteiden) esiintymistä ryhmissä. Niinpä hän esittää kaksi tilannetta, joista toisessa vallitsee ryhmän sisäinen yksimielisyys mutta erimielisyys ulkoisiin ryhmiin verrattuna ja toisessa ryhmän sisäinen erimielisyys mutta yksimielisyys ulkoisiin ryhmiin nähden.

---

[180] Garfinkelin ajattelusta ks. hänen vuonna 1967 ilmestynyttä pääteostaan *Studies in Ethnometodology* (1984) ja John Heritagen yleisesitystä *Harold Garfinkel ja etnometodologia* (1996).

[181] Meadin vertaaminen Parsonsiin ja Garfinkeliin on epähistoriallista sikäli, että Parsons ja Garfinkel elivät ja vaikuttivat teorianmuodostukseen Meadin jälkeen. Mutta juuri tämän vuoksi Parsonsilla olisi ollut mahdollisuus täydentää omaa funktionalistista toimintateoriaansa Meadin vuorovaikutusteorialla. Tämä oli tilaisuus, jonka hän jätti käyttämättä, ja Meadin ajatukset välittyivätkin Parsonsin kriitikkona tunnetuksi tulleen Harold Garfinkelin etnometologiaan.

Harold Wentzel on kirjoittanut Meadin ja Parsonsin suhteesta artikkelin ”Mead und Parsons – Die emergente Ordnung des sozialen Handelns” Hans Joasin vuonna 1985 toimittamaan teokseen *Das Problem der Intersubjektivität – Neuere Beiträge zum Werk G. H. Meads* (s. 26–39). Wentzel punoo Meadia ja Parsonsia yhteen vertaamalla heidän ajatteluaan Alfred North Whiteheadin käsityksiin todellisuuden prosessuaalisesta olemuksesta. Totta onkin, että Whiteheadin teoksissaan *The Concept of Nature* (1920) ja *Science and the Modern World* (1925) sekä vuonna 1927 pidettyihin luentoihin perustuvassa teoksessa *Process and Reality* (1929) edustamat näkemykset historiasta, ajasta ja *mind–body*-ongelman hylkäämisestä vaikuttivat Meadiin voimakkaasti.

1. Ryhmän sisäinen yksimielisyys – Ryhmän ulkoinen erimielisyys.
2. Ryhmän sisäinen erimielisyys – Ryhmän ulkoinen yksimielisyys.

Esimerkkinä ensimmäisestä tapauksesta voi olla vaikkapa tilanne, jossa jokin pienryhmä toimii vahvassa yhteisymmärryksessä ja näkee ulkopuoliset ryhmät tai laajemmin ottaen koko yhteiskunnan vastustajana. Ryhmän sisällä vallitsee tällöin yksimielisyys mutta suhteessa toisiin ryhmiin ja ulkopuolisiksi luokiteltuihin tahoihin erimielisyys. Tällaiset harmoniset ja sulassa sovussa toimivat ryhmät perustavat oman rationaliteettinsä ja identiteettinsä keskinäiseen solidaarisuuteen ja oikeassa olemisen ajatukseen sekä yhteisen vihollisen olemassaoloon. Vastustajan roolissa voivat palvella näkökannasta riippuen esimerkiksi kommunistit, fasistit, natsit, ateistit, uskonnolliset fundamentalistit, liberaalit tai konservatiivit. Ryhmän mielipiteisiin yhtymällä yksilö lunastaa paikkansa ryhmän jäsenenä ja asettuu vastustamaan yhteiseksi koettua uhkaa.

Toisessa tapauksessa ryhmä potee sisäistä erimielisyyttä jonkin sen jäsenen tai joidenkin jäsenten reagoidessa ryhmän sisäisiä normeja ja odotuksia vastaan. Yksilöt voivat vedota esimerkiksi tiettyihin ryhmäkuntansa arvoja suurempiin ja laajempiin ihanteisiin, kuten ihmisarvoon, ihmisoikeuksiin tai huoleen maailman ekologisesta tilasta. Tällöin vallitsee ryhmän sisäinen erimielisyys, ja tavoitellaan yksimielisyyttä ulkomaailman kanssa. Esimerkiksi jonkin etnisen tai seksuaalivähemmistön jäsen voi järjestöpolitiikan sisäänpäin lämpiävyyteen turhauduttuaan todeta, ettei hyväksy vaikkapa jatkuvaan oikeuttamispolitiikkaan liittyvää kerjuuta, koska pitää sitä omaa tai ryhmänsä arvoa alentavana. Tällöin vähemmistöön kuuluva ihminen ajautuu ristiriitatilanteeseen oman viiteryhmänsä kanssa ja tavoittelee tasapainoa ja yksimielisyyttä ryhmän ulkoisen valtakulttuurin kanssa.

Keskeistä Meadin ajattelun kannalta on, että molemmissa tapauksissa yksilö pyrkii identifioitumaan joko omaan ryhmäänsä tai ulkopuoliseen todellisuuteen ja haluaa erottautua jommastakummasta. Meadiläisen ajattelun näkökulmasta ryhmien välillä tapahtuva siirtyily edellyttää sosiaalisaatiota ja ainakin jonkinlaista pyrkimistä tasapainotilaan.

Toisaalta Mead ei nähdäkseni ottanut riittävästi huomioon, että omasta ryhmästä erottautuminen voi tapahtua myös ilman yritystä identifioitua *mihinkään* toiseen ryhmään tai kulttuuriin. Aina riittävän yhteenkuuluvuudentunteen ja soveliaan ajatusmaailman sisältävää ryhmää ei ole tarjolla tai voida muodostaa. Lisäksi ihminen voi myös ristiriitatilanteita tuottaessaan ja eri mieltä ollessaan vedota esimerkiksi omaantuntoonsa tai joihinkin *itsenäisten* ajatuskulkujensa johtopäätöksiin, jotka eivät ole seurausta minkään ryhmäkunnan opetuksista ja joita ei voida liittää yhteenkään sosiaaliseen joukkoon tai ryhmään.

Esimerkiksi aseistakieltäytyjä ei välttämättä halua sen enempää identifioitua vankilaan passitettavien pasifistien joukkoon kuin sopeutua yhteiskunnan tarjoamaan siviilipalvelukseenkaan. Joku homoseksuaali taas ei välttämättä halua avio-oikeutta samaa sukupuolta oleville pareille, koska pitää avioliittoinstituutiota pelkkänä jäänteenä toisen ihmisen omistamiseen perustuvasta orjayhteiskunnasta. Niinpä hän ei halua identifioitua sen enempää samaa sukupuolta olevien avioliittoja peräävään seksuaalivähemmistöliikkeeseen kuin siihen ihailtuun esimerkillisyyteenkään, jota heteroseksuaalisen avioliittokäytännön on katsottu edustavan. Tällainen ihminen ei välttämättä löydä paikkaansa mistään ryhmästä, ja joskus sen mukaista itsenäistä ajattelua ja omaehtoista identiteetin rakentamista sanotaan filosofiaksi.

3.2.4. Mead, Parsons, Schütz ja Garfinkel

Kantille ihmissydämissä asuva sisäinen moraalilaki oli yhtä suuri mysteeri kuin tähtitaivas yläpuolellamme,[182] kun taas Harold Garfinkelin mielestä sosiologeille moraalilain ulkoinen järjestys oli vain tekninen mysteeri. Meadin ajattelu liittyy Harold Garfinkelin ja Talcott Parsonsin väliseen erimielisyyteen valaisevasti ainakin kolmessa suhteessa.

Ensinnäkin (1) Parsons oli tutkinut ihmisten toimintaa jaotellen käyttäytymistä ”rationaaliseen” ja ”ei-rationaaliseen”. Tällöin järkevyys oli ymmärretty esiteoreettisesti määräytyneellä ja ideologisella tavalla yksilörationaalisuudeksi. Sen sijaan Garfinkel painotti järkevyyskäsitysten monimuotoisuutta. Tämä oli siinä mielessä perusteltua, että suuri osa ihmisen toiminnasta ei ensinkään jäsenny perinteisellä järkevyyden ja ei-järkevyyden välisellä akselilla vaan katoaa kokonaan tieteellisen teorioinnin ulottumattomiin jääden eräänlaiseksi arvoitukseksi.

Käsityskanta vastaa myös Meadin ajatuksia sikäli, että hänkään ei ylenkatsonut ihmisten arkielämää vaan tunnusti näennäisesti järjettömiltäkin näyttäviin käyttäytymismuotoihin mahdollisesti sisältyvän johdonmukaisuuden. Tämä tuli näkyville jo hänen ajatuksessaan useista erilaisista ryhmistä ja niiden välillä vallitsevista ristiriidoista. On useita ajallisesti, paikallisesti ja kulttuurisidonnaisesti vaihtelevia käsityksiä esimerkiksi siitä, millainen on hyvä avioliitto, perhe, työpaikka tai kuolema, ja sikäli myös hyvää elämänkäytäntöä koskevat käsitykset vaihtelevat.

Garfinkelin ja Meadin ajatuksista johdetut konfliktiteoriat ja rikkomiskokeet voivat paljastaa ”oikeana” tai ”suotavana” pidettyä käyttäytymistä

[182] Immanuel Kant esitti tunnetun ajatuksensa ”tähtitaivaasta yläpuolellani ja siveyslaista sisässäni” vuonna 1788 julkaisemansa *Käytöllisen järjen kritiikin* (*Kritik der praktischen Vernunft*) loppusanoissa. Ks. suomennoksen s. 360.

tuottavia ja ylläpitäviä normeja. Tällöin huomio ei kiinnity vain epätavallisiin asioihin tai poikkeavuuteen sinänsä vaan niihin enemmistö- ja valtakulttuurin muotoihin, joista poiketaan.

Asiaa voidaan valaista käytännön tapauksilla. Esimerkiksi peruskoulunopettaja Pekka saattaa tuntea itsensä yksinäiseksi työpaikallaan, mikäli hänellä ei ole miespuolisia työkavereita, ja näin huomio kiinnittyy helposti vain Pekan vähemmistöasemaan miehenä. Ongelmana pidetään hänen sukupuoltaan, josta häntä syyllistetään. Kuitenkin tilanne näyttää toisenlaiselta, jos huomataan, että Pekan yksinäisyys johtuukin naisenemmistöisestä *työpaikkakulttuurista*, joka esiintyy feministisenä valtakulttuurina. Näin myös Pekan ongelmien syitä ja ratkaisuja voidaan etsiä muualta kuin Pekan henkilökohtaisista ominaisuuksista, jotka sinänsä ovat moitteettomia. Suomalainen insinööri Leena puolestaan saattaa Saudi-Arabiaan muuttaessaan joutua tietynlaisten pukeutumisvaatimusten kohteeksi. Hänen vähemmistöasemansa suomalaisena, kuumissa oloissa kevyesti pukeutuvana naisena, herättää huomiota, jolloin sanotaan, että mahdolliset konfliktitkin johtuvat vain hänen vähemmistöominaisuuksistaan. Tilanne näyttää kuitenkin toisenlaiselta, jos huomataan, että Leenan ahdinko johtuukin islamilaisesta *valtakulttuurista*, joka sortaa naisia ja esittää heille painostavia pynttäytymisvaatimuksia.

Yksilöiden ja kulttuurien välisten ristiriitojen tunnustamisessa on sosiaalitieteellisesti kehittynyttä se, että ongelmia voidaan paremmin ratkaista, jos niiden syyt on adekvaatisti paikannettu yhteiskunnallisiin normeihin ja vallankäyttösuhteisiin. Nämä normit ja vallankäytölliset olosuhteet paljastuvat käytännössä vasta silloin, kun joku *rikkoo* niitä tai ne rikkoutuvat tahattomasti. Myös ”järkeväksi” arvotetun toiminnan eri muodot voivat sisältää suurta vallankäyttöä, jonka kritisoiminen on tarpeellista sekä Meadin että garfinkeliläisen sosiologian näkökulmasta. Tässä mielessä parsonsilainen jako järkevään ja ei-järkevään yksilökäyttäytymiseen osoittautui teoreettisesti ohueksi ja vanhanaikaiseksi. Järkevyyksiä on monenlaisia, eikä niiden välisen paremmuuden ratkaisemiseksi ole ehdottoman päteviä arvosteluperiaatteita.

Toiseksi (2) Garfinkelin ja Meadin kautta johdeltu tiedekritiikki merkitsee myös *tieteellisten* järkevyyskäsitysten saattamista uuteen valoon. Jo itävaltalaissyntyinen Alfred Schütz (1899–1959) epäili tieteellisen tiedon paremmuutta suhteessa maallikkotietoon. Fenomenologista filosofiaa yhteiskuntatieteiden perustaksi ehdottanut ja Meadin ajatuksia soveltanut filosofi katsoi, että mikäli arkitiedon suhdetta tieteelliseen tietoon ei kyetä pätevästi jäsentämään, tieteentekijöiden tietoa ei voida erottaa maallikoiden tiedosta.[183] Epäilemättä myös kriteerejä on olemassa, mutta

183 Meadin ja Alfred Schützin yhteyksiä on tarkastellut ansiokkaasti Frank Heuberger teoksessaan *Problemlosendes Handeln – Zur Handlungs- und Erkenntnistheorie von George Herbert Mead, Alfred Schütz und Charles Sanders Peirce* vuodelta 1992. Teos on kunnian-

niiden esille saamiseksi tieteen pitäisi tutkia reflektiivisesti itseään ja kysyä, millainen normien ja käytäntöjen kokonaisuus tiede on. Itsereflektio on siis tärkeä osa tieteellisen subjektin muotoutumista ja tieteenharjoittajien identiteettiä. Myös tieteenharjoittajien tulisi löytää itsestään *I* ja *me*, eli luova subjektiminuus ja yhteinen kollektiivinen minuus, sekä pystyä erottamaan ne toisistaan oman liikkumatilan, vapauden ja henkilökohtaisen vastuun takaamiseksi ja yhteisvastuun varmistamiseksi. Juuri tähän liittyy ajatukseni minuuden rakentumisesta ihmistieteissä.

Kolmanneksi (3) Garfinkelin kehittelemä etnometodologia voi tuoda elävästi mieleen Meadin vaikutushistoriaan sisältyneen kansainpsykologian, sillä molempien nimeen sisältyy sana ”kansa” (kreikk. *ethnós*). Etnometodologia ei ole kuitenkaan suoranaisesti velkaa Diltheyn ”hengentieteisiin” liittämälle kansainpsykologialle, vaikka molemmille onkin yhteistä, että niiden piirissä on haluttu tutkia kansojen ja ryhmien arkitodellisuutta ruohonjuuritasolla. Etnometodologialle on ominaista kehittynyt menetelmäoppi, joka perustuu paitsi niin sanottuun rikkomismetodiin, myös diskurssi- eli keskusteluanalyysiin sekä vuorovaikutusteorioihin. Voidaankin sanoa, että Meadin luomat vuorovaikutusteoriat ja symbolinen interaktionismi ovat olleet etnometodologialle yhtä tärkeitä edellytyksiä kuin 1960- ja 1970-luvuilta asti kehitelty diskurssianalyysi.

3.2.5. Etnometodolginen rikkomismenetelmä ja järkevyyskäsitykset

Se, että Garfinkel halusi nähdä moraalilait perimmältään suhteellisina ja selitystä odottavina mysteereinä ja yhteiskuntatieteilijät niiden selitettävyyden tai ”selostettavuuden” (*accountability*) ylöskirjaajina, herättää monia Meadin ja symbolisen interaktionismin kannalta kiinnostavia kysymyksiä. Myös Mead näki eri ryhmien ja rationaliteettien suhteet relatiivisina, vaikkakin hänen korkeimpana ihanteenaan oli sulauttaa ihmisten toiminta yhteen ja samaan universaaliin kokonaisuuteen, joka

---

himoinen yritys syntetisoida kokemuksellisuuden fenomenologista ymmärtämistapaa pragmatistiseen tutkimusotteeseen. Heubergerin tarkoituksena on ollut yhdistää kokemuksia ”ei-aktiivisesti” ja ”haltuunottamattomasti” tarkastelevaa tutkimusotetta fenomenologian hypoteettis-deduktiiviseen menetelmään eräänlaisen vastavuoroisuuden idean kautta, abduktiivisesti.

Meadin vaikutusta Schützin on pidettävä tosin kyseenalaisena, sillä Schützin omaksuma husserlilainen fenomenologia oli varsin idealistista, ja Meadissä Schützia epäilyttivät hänen behavioristiset lähtökohtansa. Ks. Alfred Schützin postuumisti vuonna 1971 ilmestynyttä ja Richard M. Zanerin toimittamaa teosta *Das Problem der Relevanz*, johon esipuheen on laatinut Thomas Luckmann (s. 7–23). Teoksen *The Social Construction of Reality* kirjoittaneet Luckmann ja Peter L. Berger toimivat kumpikin Schützin oppilaina, ja Luckmann viimeisteli ja toimitti painoon myös hänen teoksensa *Strukturen der Lebenswelt* vuonna 1975.

velvoittaa ja sitoo ihmisiä kategorisesti. Tässä praktisessa yleismaailmallisuudessaan hän oli eräänlainen käytännön kantilainen.

Kyseenalaista kuitenkin on, ovatko kaikki keskenään erilaiset järkevyyskäsitykset moraalin kannalta *samanarvoisia* tai edes *vertailukelpoisia*. Onko esimerkiksi sarjamurhaajan toimintaan mahdollisesti sisältyvä järkevyys tai selitettävyys yhdenvertaista vaikkapa puutarhanhoitoon liittyvän rationaliteetin kanssa? Entä onko selitysten kohteita, kuten normeja, arvostuksia tai käytäntöjä, sellaisinaan olemassa, vai pulpahtavatko ne esiin vain tutkijoiden provosoimina? Ja katoaako jonkin sosiaalisen ihmiön vaikutus, kun se on saanut tieteellisen selityksen ulkopuoleltaan, toisin sanoen: mitä tieteen osallistuminen tai osallistumattomuus saa aikaan tutkimuskohteissa? Sanoohan jo Werner Heisenbergin epätarkkuusperiaatekin, että tutkimus aina muuttaa tutkittavaa ilmiötä.

Ensimmäiseen kysymykseen voidaan vastata, että järkevyyskäsityksillä on varmastikin hyvin erilainen eettinen tai moraalinen arvo. On myös mahdollista, että hyväksyttävänä on pidettävä vain yhtä perusteltua rationaliteettia, esimerkiksi loogista ja matemaattista päättelyä. Tässä ajattelun muodollista johdonmukaisuutta koskevassa asiayhteydessä yleismaailmallisen yksiarvoisuuden edustaminen on varmasti turvallista, mutta yhteiskuntapolitiikkaan yhdistettynä moinen monokulttuurisuus saattaa olla vaarallista. Sangen kyseenalaista voi olla myös moraalilain ottaminen pelkästään omiin käsiin.

Toiseen kysymykseen eli pohdintaan sosiaalisen todellisuuden olemassaolosta voidaan vastata, että yliyksilöllisten entiteettien ontologinen asema on pelkästään oletuksenvarainen. Sosiaalisen todellisuuden objekteja, kuten ryhmiä, yhteiskuntaa ja normeja ei ole olemassa reaalisina, vaan nekin koostuvat itsenäisistä ja erillisistä yksilöistä sekä hypoteettisista käyttäytymisodotuksista. Oletuksenvarainen sosiaalinen todellisuus ei ole olemassa ihmisistä ja teorioista *riippumattomana*, kuten esimerkiksi planeetat ovat olemassa tähtitieteen tutkimuskohteina.

Olettamustenvaraisuudestaan huolimatta sosiaalinen todellisuus ei liene myöskään pelkkä harha, paitsi ehkä jossakin solipsismia myötäilevässä hengessä. Kuvitellaanpa, että menen jonkun arvostetun professorin virkahuoneeseen soveltaakseni etnometodologista rikkomisteoriaa ja vastaanottotuolissa keskustellessani nostan jalkani huolettomasti hänen pöydälleen. Mikäli olen kyllin uskottava eivätkä normien ja roolien rajoja kokeilevat aikeeni eivät näy läpi, virkahuoneen vihastunut haltija voi ”huonosta käytöksestä” pahastuneena heittää minut ulos residenssistään. Vaikka ”sopimattomaan käyttäytymiseen” (ja sitä kautta myös soveliaaseen käytökseen) liittyvät normit tulisivatkin tällä tavoin paljastetuiksi, siitä ei suinkaan seuraa, että kyseiset normit *lakkaisivat olemasta voimassa*. Samaan tapaan myöskään se, että salama on selitetty sähköilmiöksi, ei merkitse, ettei salamaa kannata pelätä. Paraskaan selitys tai etnometodologisesti ilmaistuna ”selonteko” ei kumoa itse ilmiötä, elleivät

ihmiset sen havaittuaan totea todellisuuden olevan jollakin tavoin pielessä ja ryhdy toimintaan olojen muuttamiseksi.

Toisaalta etnometodologia on pitänyt todellisuuden koskemattomana pitoa eräänä tavoitteenaan, aivan niin kuin sen eräänä teoreettisena lähtökohtana ollut fenomenologiakin. Molemmissa on lopulta tyydytty tavoittelemaan vain ilmiöiden esille saantia ”sellaisina kuin ne todellisuudessa ovat”. Tämäntapainen puolueettomuuden tavoittelu on puolestaan herättänyt kysymyksen, mitä merkitystä on sellaisella yhteiskuntatieteellä, joka mahdollisimman suurta ”sveitsiläisyyttä” tavoitellen kieltäytyy puuttumasta asioihin eikä pyri korjaamaan havaitsemiaan ongelmia. Eikö sellainen lääkärikin ole huono, joka ainoastaan toteaa taudit mutta jättää ne hoitamatta?

3.2.6. Mead amerikkalaisena pasifistina

Hull Housen ohella erään poliittisen toimintayhteyden ja vapaa-ajan harrastuksen Meadille tarjosi Chicagon City Club, jonka jäsen hän oli ja jonka puheenjohtajana hän toimi.[184] City Club oli uudistusmielinen yhdistys, johon kuului paikallisen älymystön lisäksi myös liikemiehiä ja joka piti tehtävänään muun muassa kaupunkisuunnittelun, terveydenhuollon ja siirtolaisten olojen edistämistä. Lisäksi Mead toimi *Elementary School Teacher* -nimisen opettajainlehden toimittajana ja pääsi kokeilemaan tieteellisten oppiensa toimivuutta käytännössä.[185] Parhaiten Meadin praktista etiikkaa ja hänen yhteiskunta- ja ryhmäkäsityksiään valaisevat kuitenkin hänen näkemyksensä Yhdysvaltain osallistumisesta ensimmäiseen maailmansotaan, jonka puhjetessa Mead oli 51-vuotias.

Jo Saksassa oleskellessaan Mead oli arvostellut Vilhelm II:n johtaman keisarikunnan siirtomaapolitiikkaa ja militarismia. Hän oli pitänyt Saksan sosiaalidemokraattien halukkuutta osallistua sotiin ja uhrautua ”keisarin vuoksi” sellaisena autoritaarisuutena, joka vesitti työväenliikkeen päämääriä. Vasemmistolaisperäisten aatteiden suuntaan kallistuneen Meadin mielestä työväestön ei olisi pitänyt ymmärtää työväenliikettä vain liikkeen omaa etua tai kansakunnan etua ajavaksi yhteisöksi, vaan työväenliikkeen olisi pitänyt tunnistaa oma yleismaailmalli-

---

[184] Mead kirjoitti muun toimintansa ohella myös Chicago City Clubin julkaisemaan lehteen nimeltä *City Club Bulletin* vuosina 1907–1920 yhteensä seitsemän artikkelia, jotka on mainittu Meadin julkaisuluettelossa.

[185] Mead kirjoitti *Elementary School Teacher* -lehteen kaikkiaan kahdeksan artikkelia vuosina 1903–1909. Nämäkin kirjoitukset on mainittu Meadin julkaistujen artikkeleiden luettelossa. Teoreettisesti katsoen kyseiset lehtijutut eivät ole Meadin ajattelun keskeisimpiä, mutta ne avaavat tirkistysreiän hänen poliittiseen ajatusmaailmaansa sekä ympäristöön, jossa hän toimi. Hänen kannanottonsa tukevat kylläkin hänen filosofista arvomaailmaansa.

suutensa ja edistää yhteistä kansainvälistä etua yleisinhimillisten arvojen pohjalta. Toisaalta Mead oli pitänyt Saksan sosiaalidemokraattien paikallista toimintaa esimerkillisesti organisoituna verrattuna yhdysvaltalaisten ammattiyhdistysten toimintaan.[186]

Näiden poliittisten kannanottojen ja niihin liittyvien rauhanjulistusten kautta näkyy, miten ongelmallista eri ryhmiin samastuminen voi olla identiteettien kannalta. Jos ihmisen minuus ja persoonallisuus rakennetaan ryhmiin identifioitumisten varaan, ryhmien väliset ristiriidat voivat nopeasti johtaa ihmisen omat ajatukset solmuun. Tämä käy havainnollisesti ilmi, mikäli Meadin näkemykset asetetaan tarkasteltaviksi hänen itsensä edustamien ryhmäkäsitysten kautta.

Ensimmäisen maailmansodan jatkuessa ja laajetessa Meadista tuli presidentti Woodrow Wilsonin ulkopolitiikan kiihkeä kannattaja, ja hän puhui sekä Yhdysvaltain sotaan liittymisen että Wilsonin esittämien rauhanponnistusten puolesta.[187] Lehtijuttujensa ohella hän kirjoitti myös pienen pamfletin nimeltä ”The Conscientious Objector”, joka julkaistiin *National Security League, Patriotism through Education Series* -nimisen julkaisusarjan niteenä numero 33 vuonna 1917. Tässä ylistyslaulussa sekä sotaan liittymisen puolesta että demokratian puolustamiseksi Mead kirjoitti muun muassa näin:

> Amerikka liittyi vihdoinkin tähän maailmansotaan, koska se haluaa puolustaa demokratian asiaa, demokratian, joka muodostuu kansojen itsemääräämisestä, ihmisten oikeudesta määritellä hallituksensa ulkopolitiikka, pienten kansojen oikeudesta olemassaoloon siksi, että ne ovat kansoja, ja koko läntisen maailman oikeudesta olla vapaa imperialistisen militarismin uhasta. [*America finally entered this world war, because its issue became that of democracy, democracy defined as the right of peoples to self-government, the right of a people to determine the foreign policy of its government, the right of the small nations to existence because they are nations, and the right of the whole western world to be free from the threat of imperialistic militarism.*][188]

---

[186] Mead kirjoitti ”war lordien” valtaan ajautuneen Saksan pyrkimyksistä varsin kitkerään sävyyn *Chicago Herald* -sanomalehdessä 26. ja 27. kesäkuuta 1917 julkaistuissa kahdessa artikkelissaan, joiden otsikkona oli ”Germany’s crisis – Its effect on labor” (Part I–II). Meadin saksalaisista vaikutteista ja vaikutuksesta saksalaisiin on kirjoittanut erityisesti Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 25–27).

[187] Yhdysvaltain liityttyä sotaan Mead kirjoitti kesällä 1917 *Chicago Heraldiin* kolme artikkelia ”War issues to U. S. forced by kaiser”, ”America’s ideals and the war” ja ”Democracy’s issues in the World War”, jotka julkaistiin peräkkäisinä päivinä 2. – 4. elokuuta 1917.

[188] Mead 10-sivuisessa pamfletissaan nimeltä ”The Conscientious Objector”, joka julkaistiin *National Security League, Patriotism through Education Series* -nimisen julkaisusarjan niteenä numero 33 vuonna 1917 (s. 1).

Tässä hieman ristiriitaisessa julistuksessaan Mead näyttää ajattelevan, että sodat voidaan lopettaa sotimalla, vaikka toisaalta hän oli kannattanut voimakkaasti myös aseistakieltäytymisen oikeutusta.[189] Sotaan ryhtyminen ja demokratian puolustaminen olivat kylläkin yhdensuuntaisia sikäli, että Yhdysvallat liittyi sotaan paljolti sodankäynnin saaman totaalisen ja entistä epäinhimillisemmän luonteen vuoksi sekä Wilsonin tavoitteleman rauhantilan aikaansaamiseksi. Mutta tämä ei kuitenkaan poista dilemmaa, joka vallitsee rauhantahtoisen ihmisen omassa tajunnassa ja laajemmin ottaen politiikan metodeissa. Tätä kautta asetelma onkin valaiseva nimenomaan Meadin omien yhteiskunta- ja ryhmäteorioiden kannalta.

Tilanteessa näkyvät selvästi maailmanyhteisöön kuulumisen ja toisaalta sitä pienempään kansallisvaltioon identifioitumisen jännitteet. Oman sävynsä asetelmaan tuovat yksilöiden moraalisen omantunnon vaatimukset. Osallistuminen maailmansotaan olisi perusteltua rauhan aikaansaamiseksi, jolloin vaa'assa painavat yleismaailmalliset humaanit syyt. Toisaalta maailmanyhteisöä pienemmän yksittäisen valtion tulisi suojella kansalaistensa demokraattista oikeutta kieltäytyä aseista. Valtion pakottaessa ihmistä pyrkii asioihin puuttumaan myös hänen omatuntonsa, joka voi olla samaa mieltä tai eri mieltä valtion harjoittaman ulkopolitiikan tai universaalin moraalin kanssa. Asetelmasta hahmottuvat siis ”ryhmän sisäisen yksimielisyyden ja ryhmän ulkoisen erimielisyyden” sekä toisaalta ”ryhmän sisäisen erimielisyyden ja ryhmän ulkoisen yksimielisyyden” tilanteet, joiden keskellä ihmiset tekevät omantunnon tai järjen sanelemia ratkaisujaan.

Esimerkiksi Yhdysvallat voi rajoittaa kansalaisoikeuksia ja ottaa pari askelta totalitarismia kohti pyrkien näyttäytymään militaristisesti yksimielisenä sekä pakottaen kansalaisiaan sotaan. Samanaikaisesti se voi tunnustaa muiden valtioiden ristiriidat ja pyrkiä ratkomaan niitä voimakeinoin. Toisaalta Yhdysvallat voi suojella oman sisäisen erimielisyyden

---

[189] Meadin pasifismista ks. Mary Jo Deeganin tutkimusta *Self, War, and Society – George Herbert Mead's Macrosociology*. Deegan kirjoittaa Meadin rauhanrakkaudesta yksityiskohtaisesti teoksensa luvussa 3 ”Mead's International Pacifism Before World War I” (s. 35–42). Aseelliseen ja aseettomaan (tai pasifistiseen) rauhanpuolustamiseen liittyvät ristiriidat ovat kieltämättä antoisia makrososiologisen tutkimuksen kohteita, aivan kuten Deegan on havainnut, mutta myös häneltä on jäänyt huomaamatta, miten yksilö ja hänen vastuunsa katoavat helposti massaan, mikäli identiteetit rakennetaan meadiläisen mallin mukaisesti ”kansainvälisen minuuden” (*the international self*) ja ”maailmanyhteisön” (*a world community*) varaan (s. 3). Myös identiteettien tukeminen kansainvälisyyteen ja universalismiin voivat tukea fasismin tapaista joukkokäyttäytymistä ja militarismia, mikä ei liene tarkoitus.

Deeganin teoksessa on myös uudelleenjulkaistu Meadin artikkeleita, joissa hän käsitteli sodan, rauhan ja kansainvälisyyden kysymyksiä. Meadin käsitysten taakse kirjoittautuneen Deeganin heikkoudeksi paljastuu se, että yksilöiden näkökulmasta ja rauhanponnistusten kannalta niin aseistakieltäytymisen kuin sotaan osallistumisenkin väliset valintatilanteet ovat hyvin dilemmaattisia.

ja moniarvoisuuden yllä pysymistä, taata yksilön oikeuden aseistakieltäytymiseen ja nähdä samanaikaisesti ulkomaailman yhtenä yksimielisenä ja omaa itsemääräämisoikeuttaan heikentävänä uhkana. Lisäksi asiaan vaikuttaa ihmisten oma tahdonmuodostus: millaisena kukin yksilö tilanteen näkee ja mille puolelle hän asettuu? Vaihtoehdot näyttävät meadiläisen ryhmäkäsityksen valossa seuraavilta:

1. Yksimielinen valtio – Erimieliseksi tunnustettu ulkomaailma.
2. Erimielinen valtio – Yksiaineksisena pidetty ulkomaailma.

Tällaisen asiaintilan vallitessa rauhaa rakastavalla ihmisellä on edessään aito dilemma. Jos hän pyrkii pasifistisista tai eettisistä syistä rauhantilaan koko maailmassa, hänen pitäisi tunnustaa maailmassa vallitsevat ristiriidat, kieltää omassa maassaan (tai ryhmässään) vallitsevat kiistat ja muiden mukana hakeutua asepalveluksen kautta edistämään rauhaa oman ryhmäkuntansa ulkopuolella: koko maailmassa. Tätä tilannetta vastaa yllä mainittu kohta 1. Toisaalta, jos hän haluaa välttää sotaa henkilökohtaisista oman edun tavoitteluun (kuten hengen ja terveyden säilyttämiseen) liittyvistä syistä, tai haluaa vain välttää vahingoittamasta muita ihmisiä epäitsekkäistä syistä, hänen on perusteltua pyrkiä säilyttämään moniarvoisuus ja sen mukainen erimielisyys omassa valtiossaan (joka tässä tapauksessa vastaa samastumisen kohteena olevaa ryhmää). Tätä puolestaan edustaa asetelman kohta 2.

Nopeasti havaitaan, että yksilön moraalinen ongelma ei ratkea ryhmään (kuten valtioon) samastumisen kautta eikä myöskään maailmanrauhan pyrkimyksiin identifioitumisen tuloksena. Tällaisessa tilanteessa rauhantahtoinen ihminen ei voi edistää rauhaa kieltäytymällä aseista sen enempää omaksi edukseen kuin lähimmäistensäkään eduksi. Vaikka moniarvoisuus ja toivottu erimielisyys omassa maassa tässä tapauksessa säilyisivätkin, maailmanrauha ei edistyisi, kun ulkopuolella käytävää sotaa ei voitaisi lopettaa aseellisella rauhaan pakottamisella. Toisaalta yksilöiden hakeutuminen asepalvelukseen merkitsisi politiikan militarisoitumista ja politiikan yksiaineksistumista valtion sisällä, ja rauhanponnistukset saattaisivat kumoutua myös siihen, että ulkopuolella riehuva sota ja erimielisyys vain yltyisivät uuden osallistujan myötä.

Aivan riippumatta siitä, mitä ajatellaan rauhanponnistusten keinoista ja tärkeydestä, olennaista on, että yksilö ei voi tuottaa harmonista eikä ristiriidatonta tasapainoa omaan minuuteensa samastumalla sen enempää valtioon kuin maailmanyhteisöönkään. Perimmältään samanlaisia dilemmoja esiintyy hyvin monissa ryhmiin, yhteisöihin ja yhteiskuntiin identifioitumisten tapauksissa. Voidaan siis sanoa, että Meadin pohtiman oman ongelmakentän, kuten aseistakieltäytymisen ja pasifismin tapauksessa, teoria ihmisen minuuden kehityksestä sitoo ihmisyksilön moraalisen harkinnan liian jyrkästi ryhmiin sekä samastumisen ajatukseen.

Pääongelma on, että Mead ymmärsi minuuden kehityksen ja identifikaation yksipuolisesti samastumiseksi toiseuteen. Tällöin sivuutettiin aristoteelinen tapa ymmärtää identifikaatio identifioitumisena itseen: kyvyksi olla sinut itsensä kanssa. Nähdäkseni tällainen klassinen itseensä identifioituminen valottaisi ihmisen omana itsenään olemisesta ja henkisen tasapainon tavoittelusta sen tärkeimmät puolet paremmin kuin toiseuteen identifioitumisen ajatus. Painottamalla itseensä identifioitumista voidaan paremmin tuottaa ja ylläpitää ihmisten itsemääräämisoikeutta ja moraalista vapautta.

Myöskään monen ryhmän jäsenyys ei toimi identiteettien vahvistamisstrategiana, jos ryhmät eivät ole toisistaan täysin riippumattomia, sillä ryhmien jäsenyyden kautta omaksutut identiteetit voivat joutua ristiriitaan yksilön sisällä tuottaen vaikeita eettisiä ongelmia. Siksi olisi parempi luoda identiteettejä *omaan itseen* identifioitumisen varaan, toisin sanoen perustaa minuutensa uskollisuudelle, joka koskee omia mielipiteitä ja näkemyksiä, sekä pysyä kuuliaisena omalle vakaumukselle.

Minuuden ymmärtäminen ”prosessiksi” tai muulla tavoin vaihtelevaksi, muuttuvaksi tai häilyväksi rakenteeksi ei oikeastaan vastaa identiteetin ajatusta lainkaan. Identiteetin käsitteellähän viitataan nimenomaan suhteeseen, jonka mukaisesti itsen tarkastelemiseen kykenevä ja oman olemassaolonsa tiedostava olento pysyy ajasta aikaan muuttumattomana, samana ja tunnistettavana: itsensä kaltaisena.

Tietenkin on kysyttävä, onko Meadin ajattelussa esiintyvä tasapainon tavoittelu ja ristiriidattomuuteen pyrkiminen sinänsä perustelua ja voidaanko tasapainoa tai harmoniaa koskaan saavuttaa, vai piirtyykö niidenkin kautta esille pelkkä utopia ja ihanteellinen kuva ihmisestä? Monet ihmisyksilöt haluavat varmasti elää sovussa itsensä ja toistensa kanssa, mutta kyseenalaista on, millä keinoin tällaiseen yhteisymmärrykseen voidaan päästä. Yksi vaihtoehto saattaa löytyä filosofian piiristä, tarkoitetaanpa filosofialla sitten järkiperäistä oman minuuden rakentamista ja kanssakäymistä tai vaikkapa buddhalaista meditaatiota.

3.2.7. Kansainvälisyyden ihanteet

Erään kysymyksen Meadin pasifismissa herättää se, mitä käytännöllisiä toimia pragmatistinen filosofi voisi tehdä rauhanponnistusten hyväksi. Pitäisikö sodat kieltää lailla, ja eikö niin ole jo tehty? Sota näyttää olevan sekä Kansainliiton että Yhdistyneiden kansakuntien välttelemä asiantila, mutta se on samalla myös oikeustila, joka on luonut mahdollisuuden sellaisiinkin käsitteisiin kuin ’oikeutettu sota’ ja ’sotarikos’. Sillä puolestaan viitataan lain turvin tapahtuvasta tappamisesta poikkeavaan murhaamiseen. Entä auttaako moralisoiminen mitään? Vaikka sotien ensimmäinen uhri onkin usein totuus, sotia on pidetty myös intersubjek-

tiivisuuden syvimpänä muotona, sillä erimielisyyksien pintaan nousu tukee omalla tavallaan totuuden löytymistä.

Meadin pasifismin kautta hahmottuva ongelma ei koske vain yksilötasolla tapahtuvia valintoja, vaan se on yleispoliittinen. Mead näki sodan ja rauhan kysymykset perimmältään kansallismielisyyden ja kansainvälisyyden vastakkainasetteluna, ja hän kirjoitti aiheesta muun muassa *Survey*-lehden artikkelissaan "The Psychological Basis for Internationalism" vuonna 1915 seuraavasti:

> Militarismi ei ole paha itsessään. Se on tyypillistä konservatiiviselle valtiolle, joka on asenteeltaan lähes nationalistinen ja kieltäytyy tunnustamasta kansainvälistä yhteisöä (joka itse asiassa on tehnyt itsestään tietoisen valtion mahdolliseksi). Ongelma on siten suureksi osaksi psykologinen, sillä se on tekemisissä asenteiden muutoksen kanssa, halun hyväksyä koko kansainvälisen yhteisön verkko ja pitää valtioita ja yhteisöjä alisteisina elämän kokonaisuudelle ja sen kontrollille, ei potentiaalisina vihollisina, joiden hyökkäykseltä jokaisen täytyy pitää ikuisesti varansa. [*Militarism is not simply an evil in itself. It is typical and conservative of a state that is narrowly national in its attitude and that refuses to recognize the international society, that after all has made the self-conscious state possible. The problem is then largely a psychological problem, for it has to do with the change of attitude, the willingness to accept the whole international fabric of society, and to regard the states and the communities of which they are the instruments, as subject to and controlled by the life of the whole, not as potential enemies for whose assault each state must be forever on the watch.*][190]

Näiden kauniiden sanojen taakse jää kuitenkin useita pulmia, jotka koskevat Meadin tapaa käsittää kansainvälisyys ja kansallismielisyys sekä kansallisvaltioiden olemus. Hehkuttaessaan kansainvälisyyden puolesta ja arvostellessaan ankarasti saksalaista kansallismielisyyttä Mead ei näyttänyt ymmärtävän, että kansallisvaltiot perustuvat vapaalta pohjalta luonnonoikeudellisesti toteutuneeseen kansakuntien itsejärjestymiseen. Ja kansallisvaltiot puolestaan ovat aidon kansainvälisyyden ehtoja.

Toisaalta Mead itse kirjoitti luonnonoikeudellisen ajattelun puolesta samana vuonna 1915 ilmestyneen *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -lehden numero 12 artikkelissaan "Natural Rights and the Theory of the Political Institutions", jossa hän nojasi Ranskan vuoden 1795 perustuslakiin sisällytettyihin ihmisoikeuksien ja -velvollisuuksien kohtiin.[191] Tässä humanistisessa esseessään hän ei tosin suostunut tun-

---

[190] Mead *Survey*-lehden numero 33 artikkelissaan "The psychological basis for internationalism" vuonna 1915 (s. 607).

[191] Mead *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -lehden numero 12 artikkelissaan "Natural rights and the theory of the political institutions" vuonna 1915

nustamaan, että kansallisvaltiot perustuvat kansalliseen itsemääräämisoikeuteen, jota voidaan pitää ihmisoikeuksien vertaisena periaatteena. Nähdäkseni Meadin kannattama internationalismi ei ollut sen parempi oppijärjestelmä kuin hänen oman aikakautensa nationalismikaan, sillä molemmat saattoivat tukahduttaa ihmisten ja kansakuntien itsemääräämisoikeutta ja vahvistaa massakulttuuria sekä joukkoliikkeitä, jotka ovat vallankäytön ja voimakeinojen liikkeelle saamisen ehtoja.

Kansallisvaltioita ja kansallismielisyyttä voidaan aivan hyvin puolustaa samoilla arvopäämäärillä, joilla on oikeutettu kansainvälisyyttä ja joita kansainvälisyyden on väitetty tukevan. Eräitä niistä ovat sosiaalinen yhteenkuuluvuus, yksimielisyys ja hyvinvointi. Vielä uudella ajalla Euroopassa elettiin ruhtinaskunnista ja pienten valtioiden tilkkutäkistä koostuvassa tilanteessa, jossa eri säädyt kamppailivat ja kiistelivät keskenään. Oli erikseen papisto, porvaristo ja eripurainen aatelisto sekä talonpojat ja työläiset. Vasta kansallisvaltioaate teki mahdolliseksi sen, että eri säädyt saattoivat löytää toisensa ja yhteisen etunsa niin Garibaldin Italiassa kuin Bismarckin yhdistämässä Saksassakin. Kansallisvaltiosta tuli se hegeliläinen Järjen instrumentti, jonka perustalle eurooppalaiset hyvinvointivaltiot luotiin. Tässä mielessä kansallisvaltioita ei voida pitää kaiken pahan alkuna ja juurena vaan myös ihmisten vapauden, itsemääräämisoikeuden ja hyvinvoinnin takaajina.

Meadin edustama kansallismielisyyden ja kansallisvaltioiden vastaisuus kuvastaakin lähinnä kahta seikkaa. Ensinnäkin hänen käsityksensä heijastelivat sodan varjostamaa aikaa ja olivat sen vuoksi tendenssimäisiä. Toiseksi Mead katseli asioita yhdysvaltalaisen liittovaltiomuodostelman perspektiivistä, josta Euroopan valtioiden monenkirjavuutta, ristiriitoja ja kansojen halua päättää itse asioistaan ei ole koskaan ymmärretty. On mahdollista, että amerikkalaiset ovat joskus myös projisoineet omia sisäisen hajanaisuuden tuntemuksiaan ja rotuerottelusta syntyneitä kansallisia arpiaan itsensä ulkopuolelle: toisiin valtioihin ja niissä näkemiinsä vikoihin joko syytöksinä tai hyvinä ohjeina ja neuvoina.

Siinä Mead oli kylläkin oikeassa, että hyvällä itsetunnolla varustettujen kansakuntien ei tarvitse pullistella kansallismielisyydellä, ellei sitten jokin yhteinen etu tai uhka ohjaa siihen. Iskevästi nimetyssä ja jo hyvän aikaa sodan jälkeen, vuonna 1929 *International Journal of Ethics* -lehden numerossa 39 julkaistussa artikkelissaan ”National-Mindedness and International-Mindedness” Mead arvotti kielteisesti sekä kansallismielisyyden puuttumisen että kansainvälisen yhteistoiminnan poissaolon.

(s. 141–155). Mead kirjoitti luonnonoikeudellisen ajattelun puolesta myös Shailer Mathewsin and Gerald Birney Smithin toimittamaan *A Dictionary of Religion and Ethics* -hakuteokseen (1921) artikkelin ”Law of nature, nature of law”, jossa hän piti luonnossa vallitsevia säännönmukaisuuksia yhteiskunnallisten normien esikuvina ja ihanteina. Hän viittasi muun muassa stoalaisiin, joille ”[...] *being rational was living according to the laws of nature.*” (s. 254). Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 150–170).

Ne ovatkin usein sama asia. Eräänlaisena sanaseppona toimien Mead kirjoitti:

> Kansallismielettömyys ja kansainvälisyysmielettömyys liittyvät erottamattomasti toisiinsa. Maltilliset kansakunnat eivät tunne tarvetta mihinkään sellaiseen korostukseen kuin ne, jotka etsivät vakautta. [*National-mindedness and international-mindedness are inextricably involved in each other. Stable nations do not feel the need in any such degree as those that are seeking stability.*][192]

Mead tulkitsi kansallismielisyyden nousua lähinnä itsetunto-ongelmaksi, ja sikäli hän oli nykyaikaisten natsismin ja fasismin tulkitsijoiden jäljillä – tai historiallisesti katsoen heidän edellään. Teoreettisesti arvioiden Meadin analyysit kansainvälisyydestä ja kansallismielisyydestä eivät olleet kuitenkaan kovin selitysvoimaisia, kaikesta hyvää tarkoittavuudestaan huolimatta. Syvällisempiin selityksiin ovat päässeet ajallisesti myöhemmät Frankfurtin koulukunnan filosofit, jotka ovat tulkinneet kansallismielisyyteen liittyviä ongelmia subjektin vapauskriisiksi: ihmisten kyvyttömyydeksi tulla toimeen vapautensa kanssa ilman hengelliset auktoriteetit korvaavia maallisia auktoriteetteja.

Tässä mielessä Meadin kannanotot kansallismielisyyttä vastaan jäivät lähinnä julistusmaisiksi ja moralistisiksi, ja huomattavasti parempaan tulokseen Mead pääsikin ihmistieteiden metodologiaa koskevalla kritiikillään kuin näillä poliittisilla puheillaan ja kirjoituksillaan, jotka jäivät historiallista tilannetta ilmentäviksi aikamerkeiksi. Käytännön kantilaisuutta Meadin ajattelussa oli hänen universalisminsa ja pyrkimyksensä ”ikuiseen rauhaan”.

3.3. IHMISEN OLEMASSAOLO, AJALLISUUS JA HISTORIAN OLEMUS

Mead käsitteli ihmisen olemassaolon ajallista luonnetta, historian kulkua sekä menneisyyden, nykyhetken ja tulevaisuuden suhdetta erityisesti teoksessaan *The Philosophy of the Present*. Häntä tosin kiehtoi pikemminkin ihmislajin historiallinen kehitys kuin ihmisyksilön asema ajallispaikallisena olentona. Samoin myös historian kulku kiinnosti naturalistista Meadia enemmänkin luonnon ja yhteiskunnan välisenä proses-

[192] Mead *International Journal of Ethics* -lehden numerossa 39 julkaistussa artikkelissaan ”National-Mindedness and International-Mindedness” vuonna 1929 (s. 405). Artikkeli sinänsä perustuu pitkälti William Jamesin vuonna 1910 kirjoittaman esseen ”The Moral Equivalent of War” tarkasteluun, ja se on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 355–370).

sina, kun taas esimerkiksi hermeneutikot painottivat ihmisyksilön roolia historian prosessissa.

Meadin näkemykset historiasta ja ajasta muodostavat joka tapauksessa yhtä keskeisen osan hänen filosofiaansa kuin minuuden syntyä koskevat näkemykset, vaikka ne ovatkin jääneet monilta yhteiskuntatieteilijöiltä vähemmälle huomiolle – ehkä osittain niihin liittyvien fysikalististen visaisuuksien vuoksi. Meadin käsitykset ihmisestä ajallispaikallisena olentona liittyvät olennaisesti hänen minäkonseptioonsa ja ovat jatkoa hänen "fenomenologisina" pidetyille näkemyksilleen ihmisen aistimellisuudesta: lähikokemuksesta ja etäiskokemuksesta. Lähikokemuksen käsitteellä Mead viittasi käden ulottuvilla olevaan välittömään kokemukseen (*contact experience*) ja etäiskokemisella (*distance experience*) silmän ja katseen kautta avautuvaan maailmaan.[193] Ihmisen eksistenssin ajallisuutta koskevat tarkastelut viitoittavat puolestaan tietä Meadin historianfilosofiaan: käsityksiin historian ja tulevaisuuden olemuksesta.

3.3.1. Ihmisen ajallis-paikallinen eksistenssi ja havainnon kvaliteetit

Meadin käsitys lähikokemuksesta ja etäiskokemuksesta liittyy brittiläisen lääkäri-filosofin ja valtiomiehen John Locken (1632–1704) sekä hänen aatteellisen seuraajansa, irlantilaisen piispa George Berkeleyn (1685–1753) näkemyksiin primaarisista ja sekundaarisista kvaliteeteista. Locken tunnetun ajatuksen mukaan ihmisellä ei ole synnynnäisiä ideoita (edes logiikan saati etiikan alueella), vaan ihmismieli on kokemuksesta puhdas kirjoittamaton taulu (*tabula rasa*). Hän katsoi, että kaikki tieto on kokemusperäistä mutta havainnot *edustavat* objekteja mielessämme.[194]

Tämä jälkikartesiolainen (tai esikantilainen) ajatus mielen toiminnasta havaintojen jäsentäjänä merkitsi poikkeusta empiristiseen ajattelutapaan perinteisen rationalismin hyväksi. Vaikka kaikki havainnot Locken mukaan ovatkin lähtöisin todellisuudesta ja koskevat sitä, havainnot ovat tieto-opillisesti ensisijaisia suhteessa kohteisiin. Locken mukaan ensisijaiset ominaisuudet ovat pysyviä, absoluuttisia ja riippumattomia havaitsijoista; toissijaiset taas vaihtelevat havaitsijoiden mukaan. Eräs, joskaan ei tyhjentävä, tapa erottaa primaariset kvaliteetit sekundaarisista on käsitys, että ensisijaiset ovat mitattavia, kun taas toissijaiset ovat havaitsijoiden omista ominaisuuksista riippuvia.

---

[193] "Lähikokemusta" ja "etäiskokemusta" Mead käsitteli erityisesti kokoelman *PA* kirjoituksissa, *passim*. Mainittakoon, että myös fenomenologina tunnettu Alfred Schütz esitteli vastaavat käsitteet teoksensa *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932) luvussa IV.

[194] John Locken empirismistä, George Berkeleyn idealismista ja David Humen skeptisismistä ks. esim. Gunnar Aspelinin filosofian historiaa *Ajatuksen tiet* (1977, s. 363–383) tai Esa Saarisen *Länsimaisen filosofian historiaa* (1985, s. 179–223).

Esimerkkejä primaarisista kvaliteeteista ovat lukumäärä, liiketila ja muoto, kun taas esimerkkejä sekundaarisista ovat väri, koko ja lämpötila. Ensisijaisten kvaliteettien katsotaan olevan objekteissa itsessään ja jälkimmäisten havaitsijoiden mielessä, mutta varmuus – sikäli kuin sitä voidaan saavuttaa – koskee vain mielessä olevia havaintoja sekä mielen omia ideoita. Vaikka ”kaikki tieto tuleekin kokemuksesta”, voimme epäillä objektien olemassaoloa mutta emme sitä, että niitä koskevat aistimukset ja ideat ovat mielessämme.

Tällainen kartesiolaisperäinen ajatus näkyi myös Berkeleyn idealismissa, jonka mukaan aineellista substanssia ei lainkaan ole ja jonka mukaan niin ensisijaiset kuin toissijaisetkin ominaisuudet ovat sielullisia. Esimerkiksi kappaleiden muoto vaihtelee riippuen havaitsijasta ja siitä, mistä suunnasta niitä katsellaan – aivan niin kuin pilvien väri riippuu tarkastelijan etäisyydestä ja veden kylmyys tai lämpimyys kokeilijan omasta ruumiinlämmöstä. Berkeleyn mukaan kaikki mikä tiedetään, tiedetään havaintojen perusteella, mutta primaarisia kvaliteetteja ei voida havaita ilman sekundaaristen vaikutusta, ja niinpä molemmat tunnetaan vain mielessämme olevina ideoina.

Perinteinen empirismiä ja idealismia yhteensovittava asennoituminen ei tyydyttänyt Meadia kolmesta syystä. Ensinnäkin Mead halusi välttää Berkeleyn ajatuksista seuraavan solipsismin ja kannan, että ”olemassaolo on havaituksi tulemista” (*essee est percipi*). Toiseksi hän vältteli yksilösubjektien tunnustamista kaiken havaitsemisen alkupisteeksi. Ja kolmanneksi hän oli tyytymätön tapaan, jonka mukaisesti sekä Locke että Berkeley olivat pohjustaneet Jumalalle vankan aseman niin havaintojen kuin todellisuudenkin olemassaolon varmistajana. Brittiempiristi David Hume (1711–1776) taas ei tyydyttänyt Meadia hänen yltiöpäisen skeptisisminsä ja kausaalisuhteen sekä induktioperiaatteen arvostelunsa vuoksi.[195]

Meadin mielestä näiden klassisten filosofien ajatukset olivat osoittautuneet sangen metafyysisiksi ja menettäneet relevanssinsa kantilaisen kumouksen jälkeisenä aikana. Myös transsendentaalifilosofia, jossa päähuomio kiinnittyi ihmisen aistikyvyn analyysiin, oli merkinnyt päätymistä idealismiin, jonka mukaisesti todellisuus nähtiin eräänlaisena salaperäisenä arvoituksena, eikä myöskään fenomenologia, joka pidättäytyi

---

[195] Locke ja Berkeley olivat yhtä tärkeitä Meadin havainnonfilosofian kehittymiselle kuin Hume oli Kantille herättäessään hänet ”dogmaattisesta unestaan”. Mead kirjoitti John Lockesta hänen nimeään kantavan artikkelin jo nuorena *Oberlin Review* -lehteen numero 10/1882–1883.

Yhtä keskeiseksi muodostui George Berkeley, jonka Yhdysvaltoihin saapumisen 200-vuotismuistojuhlassa 23. tammikuuta 1929 Mead antautui pitämään puheen. Teksti julkaistiin sittemmin otsikolla ”Bishop Berkeley and his message” *Journal of Philosophyn* numerossa 26/1929 (s. 421–430). Vaikka Mead kritisoikin molempia filosofeja, hän kunnioitti heitä silmiensä avaajana.

olemassaoloa koskevista kannanotoista kokonaan, merkinnyt suurta poikkeamista subjektiivisesta idealismista.

Sen sijaan Mead omaksui tietynlaisen ”naiivin realismin” suhteessa objektien ominaisuuksiin ja todellisuuden olemassaoloon. Hänen mielestään todellisuus on olemassa objektiivisena, mutta sen havaittavat ominaisuudet vaihtelevat yksilöiden tajunnassa. Mead toi siis primaaristen ja sekundaaristen kvaliteettien asetelman takaisin filosofian näyttämölle omassa ajattelussaan. Meadia tutkinut George Cronk kirjoittaakin, että

> Meadin analyysissa havaitsemisesta etäis- ja lähikokemuksen ero vastaa karkeasti ottaen perinteistä erottelua sekundaaristen ja primaaristen kvaliteettien välillä, tässä järjestyksessä. [*In Mead's analysis of perception, the distinction between distance and contact characters is roughly equivalent to the traditional distinction between secondary and primary qualities, respectively.*][196]

Meadin edustamassa *common sense* -tietoteoriassa lähikokemuksen antama varmuus paljastaa todellisuudesta sen objektiiviset ja primaariset laatupiirteet, kun taas etäiskokemuksen tarjoama mahdollisuus kuvittelukyvyn käyttöön saattaa harhauttaa tulkitsemaan objektien ominaisuuksia hyvinkin subjektiivisesti. Mikäli asiaa ajatellaan tietoteoreettisen puhdaslinjaisesti, subjektiivisen tulkitsemisen mahdollisuus sisältyy kaikkien ominaisuuksien havaitsemiseen, eikä objektiivisen ja subjektiivisen välinen rajalinja siten kulje lähikokemuksen ja etäiskokemuksen välillä. Mutta asiaa saattaa sovittaa Meadin käsitys, jonka mukaisesti hän katsoi subjektiivisen muuttuvan objektiiviseksi.

Kvaliteettien empiirisen havaitsemisen tilanteeseen Mead lisäsi käsityksensä, että todellisuuden ominaispiirteet havaitaan *subjektien välisessä prosessissa*. Todellisuuden havaitseminen riippuu toisten ihmistajuntojen läsnäolosta ja vaikutuksesta. Esimerkiksi pallo on olemassa pallonmuotoisena objektina, ja vaikka se kaukaa yhdestä suunnasta katsellen voikin näyttää pyöreältä levyltä, joku toisesta suunnasta katsova ihminen saattaa kertoa sen näyttävän myös sieltä päin tarkasteltuna samanlaiselta. Havaintoja yhdistelemällä voidaan päätellä, että kyseessä on pallo. Tällä tavoin primaariset kvaliteetit, kuten muoto, voidaan havaita objektiivisesti *sosiaalisen vuorovaikutuksen avulla*, ja tätä kautta havaitseminen hahmottuu sosiaaliseksi prosessiksi. Tuloksena Meadin pohdinnoista oli *sosiaalisen havaitsemisen teoria*, jota nykyinen ”joukkouttamiseen” (engl. *crowdsourcing*) perustuva metodologia hyödyntää niin tähtitieteessä kuin terroristien etsinnässäkin. Se puolestaan perustuu tosiasiaan, että monta silmäparia näkee enemmän kuin yksi.

---

[196] George Cronk *Internet Encyclopedia of Philosophyn* artikkelissaan ”George Herbert Mead” otsikon ”Perspectives” alapuolella.

Myös tajunnassa syntyvien sekundaaristen havaintojen ja ominaisuuksien todellisuus muodostuu yhteiseksi ja sopimuksenvaraiseksi. Vaikka esimerkiksi pilvien koko ja väri riippuvatkin havaitsijoiden katseluetäisyyksistä, itse ilmiön vaihtelevuus, monimuotoisuus ja monenkirjavuus voidaan hahmottaa useiden subjektien työn tuloksena. Havaitseminen on Meadin mukaan olennaisesti sosiaalista. Sekä ympäristö että toiset ihmiset vaikuttavat myös siihen, millaisiksi yksilötajuntojen sisäiset fenomeenit muodostuvat. Tämä ilmiöiden ja intersubjektiivisuuden korostaminen erottaa Meadia varhaisten empiristien ja positivistien kokemuskäsityksistä ja yhdistää häntä sosiaalitieteellisesti painottuneeseen fenomenologiaan. Jo teoksessaan *Logische Untersuchungen* (1901) Edmund Husserl oli pohjustanut mereologiaa, eli formaalista teoriaa kokonaisuuksista ja niiden osista, mutta hänen mielenkiintonsa rajoittui vielä siihen, miten yksilösubjektin tajunta konstituoi havaintojen kohteet intentionaalisissa akteissa. Sen sijaan Meadin teoria havaintojen sosiaalisesta rakentumisesta muistuttaa enemmän Maurice Merleau-Pontyn havainnonfilosofiaa ja Alfred Schützin teoksessaan *Der Sinnehafte Aufbau der Socialen Welt* (1932) konspioimaa havaitsemisen teoriaa.

Sosiaalisen havaitsemisen teoria yhdistää Meadia myös niin sanottuun kulttuurihistorialliseen toiminnan teoriaan, jota kehitteli erityisesti neuvostopsykologi A. N. Leontjev (1903–1979).[197] Hän hyödynsi Lev Vygotskin (1896–1934) aiemmin luomaa välittyneen toiminnan teoriaa, jonka mukaan ihmiset eivät reagoi ärsykkeisiin suoraan vaan tehden tulkintoja kohtaamistaan asioista ja ilmiöistä. Leontjev käytti esimerkkinä heimoyhteiskuntien metsästystoimintaa, jossa yhteisön toiminta ja yksilöiden teot erottuivat toisistaan. Riistan kiinni saaminen edellyttää työnjakoa riistaa liikkeelle ajavien ja väijytyksen valmistelijoiden kesken. Pelkkä riistan hätisteleminen olisi ollut suuressa ristiriidassa toiminnan motiivien kannalta, elleivät metsästäjät olisi olleet tietoisia toiminnan laajemmasta yhteiskunnallisesta merkityksestä. Niinpä ihmisten täytyi nähdä yksilölliset tekonsa suhteessa yhteisölliseen toimintaan, jotta tekoja olisi voinut pitää mielekkäinä.

Samaan tapaan myös Mead katsoi sosiaalisen havaitsemisen teoriassaan, että havainnot rakentuvat mielekkäiksi, kun ne pystytään tulkitsemaan ja verifioimaan sosiaalisessa prosessissa. Meadin symbolisen interaktionismin ja kulttuurihistoriallisen psykologian laajemman samastamisen estää kuitenkin vaikutusyhteyksien puuttuminen ja tosiasia, että neuvostopsykologia oli puolueideologian ja dialektisen materialismin puhtaaksi viljelty sovellutus eikä myöntänyt yksilöille edes sen tyyppistä autonomiaa kuin Mead omassa ajattelussaan. Molempien teorioiden ongelmaksi muodostui se, että ne unohtivat omiin lähtökohtiinsa sisältyvän tärkeän seikan: ärsykkeiden ja reaktioiden suhde ei ole koskaan

[197] A. N. Leontjev teoksessaan *Toiminta, tietoisuus, persoonallisuus* (1977).

suora vaan välittynyt ja tulkinnanvarainen. Ja tulkinta puolestaan tapahtuu – ei vain yhteiskunnan – vaan myös yksilöiden kautta.

3.3.2. Perspektiivit

Carus-luentojensa alussa Mead julistaa juhlallisesti, että ”todellisuus on olemassa nykyisyydessä [*reality exits in a present*]”, mutta emme silti elä ”Parmenideen kosmoksessa”, ”sillä Parmenideen todellisuutta ei ole olemassa [*for a Parmenidean reality does not exist*.]”.[198] Sen sijaan Meadille ”[o]leva liittyy ei-olevaan: se ottaa paikkansa. [*Existence involves non-existence: it does take place*.]”.[199] Ja ”[m]aailma on tapahtumien maailma. [*The world is a world of events.*]”.[200]

Se, miksi Mead etsi ajatuksilleen vertailukohtia Sokratesta edeltävän historian hämäristä, saattaa ilmentää jonkinlaista akateemisen sarkasmin tavoittelua tai kunnianhimoa, mutta samalla hän osui aiheeseen, joka on kiehtonut useita eksistenssifilosofeja Heideggerin jälkeen. Parmenideen ajattelussa ”oleva” merkitsi ’tilaa täyttävää’ ja ”ei-oleva” ’tyhjää tilaa’. Hänen mukaansa olevainen ei voi syntyä, sillä silloin täytyisi ajatella aikaa, jota ennen olevaa ei ole ollut ja käyttää tyhjyyden eli ei-olevan näennäiskäsitettä. Niinpä oleva joko on tai ei ole. Toiseksi: oleva ei voi muuttua, koska olevasta ei voi tulla muuta kuin se on. Oleva ei voi myöskään olla liikkeessä eikä hajota, koska muutoin täytyisi ajatella tyhjä tila, mikä on vastoin olevaisen olemusta. Niinpä olevainen on Parmenideelle Yksi.

Myös Mead ajatteli todellisuuden olevan olemassa yhtenäisenä ja reaalisena, mutta hän ei pitänyt todellisuutta liikkumattomana eikä muuttumattomana, vaan hänen todellisuudessaan oli liikettä ja muutosta. Tätä ajatustaan Mead koetti valaista käsityksillään perspektiiveistä. Vaikka todellisuus on reaalisena ja objektiivisena olemassa muodostaen ehyen ykseyden, siihen asennoidutaan useiden subjektiivisten *näkökulmien* kautta, ja niitä hän kutsui perspektiiveiksi. Myös perspektiivit ovat reaalisia, ja niiden olemassaolo on Meadin mukaan aineellista. Teokseensa *The Philosophy of the Present* sisältyvässä artikkelissa ”The objective reality of perspectives” Mead kirjoittaa, että perspektiivit ”vallitsevat luonnossa” (*there in nature*) ja että todellisuus on ”järjestynyt perspektiivien kokonaisuus” (*organization of perspectives*).[201] Perspektii-

198 *PP*, s. 1.

199 Sama.

200 Sama.

201 *PP*, s. 163. Teokseen *PP* sisältyvä artikkeli ”The objective reality of perspectives” (s. 161–175) oli alun perin esitelmä, jonka Mead piti Harvardin yliopistossa järjestetyssä kuudennessa kansainvälisessä filosofian kongressissa 13. – 17. syyskuuta 1926. Kirjoitus

vit näyttelivät varsin keskeistä osaa Meadin havainnonfilosofiassa, jopa niin, että hänen mukaansa perspektiivien asema ihmisen aistikyvyn rakenteessa yltää tärkeysjärjestyksessä todellisuuden olemassaoloa koskevien seikkojen edelle. Tämän Mead omaksui transsendentaalifilosofioista, ja se sopii yhteen myös perinteisen fenomenologisen filosofian kanssa.

Spinozamaiseen tapaan Mead lausuu, että kosmos jakautuu useisiin näkökulmiin, jotka kaikki liittyvät toisiinsa. Hän kirjoittaa, että luonnon jakautumiset perspektiiveihin ”[…] eivät vallitse luonnossa itsessään, vaan ne ovat luonnon ainoat muodot, jotka ovat olemassa [(…) *are not only there in nature but they are the only forms of nature that are there*]”.[202] Perspektiivit siis sisältyvät sekä todellisuuteen että todellisuuden havaitsemiseen, ja ne hallitsevat kaikkea olevaisen tarkastelua.[203]

Perspektiivin Mead määrittelee maailmaa syleilevässä kääntölauseessaan niin, että perspektiivi on ”[…] maailma suhteessaan yksilöön ja yksilö suhteessaan maailmaan [(...) *the world in its relationship to the individual and the individual in his relationship to the world*]”.[204] On hyvin vaikeaa sanoa, kuinka monta uutta ongelmaa Mead näillä sanoillaan tuotti jokaista ratkaisemaansa kohti, mutta *The Philosophy of the Present* -teoksen luennoissa hänen ajatuksensa näyttivät joka tapauksessa irtautuneen varsin kauas nuoruusvuosien naturalismista. Mead tavoitteli yhtenäistä maailmankuvaa, jossa ihmisen koko todellisuus-

---

on ensijulkaistu Edgar S. Brightmanin toimittamassa kokoelmassa *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy* vuonna 1927 (s. 75–85), ja se sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 306–319).

202 *PP*, s. 171.

203 Mead myöntää saaneensa perspektiivioppinsa keskeiset vaikutteet paitsi A. N. Whiteheadin ”bergsonilaisesta Spinoza-tulkinnasta”, erityisesti hänen tekemistään täydennyksistä Leibnizin monadologiaan: ”*I do not wish to consider professor Whitehead's Bergsonian edition of Spinoza's underlying substance that individualizes itself in the structure of the events, nor his Platonic heaven of eternal objects where lie the hierarchies of patterns, that are there envisaged as possibilities and have ingression into events, but rather his Leibnizian filiation, as it appears in his conception of the perspective as the mirroring in the event of all other events.*” *PP*, s. 163–164.

Vaikka myös Meadin perspektiivit ovat monadien tavoin yksilöiden kaltaisia, ne muodostavat todellisuuteen näkökulmia, jotka ovat tekemisissä keskenään havaitsemisen psykologisen ja sosiaalisen prosessin kautta. Niinpä ne eivät ole ”ikkunattomia”. Esikuvansa ajattelusta hän kirjoittaa: ”*Leibniz made a psychological process central in his philosophy of nature. The contents of his monads were psychical states, perceptions, and* petites perceptions, *which were inevitably representative of the rest of the reality of the universe of which they were but partially developed expressions. The represented content of all monads was identical, in so far as it was clear and distinct, so that the organization of these perspectives was a harmony pre-established in an identity of rational content.*” *PP*, s. 164.

Tämäntapainen maailmanselitys, jossa yksilöt upotetaan kokemuksiaan ja havaintojaan myöten suureen järkiperäisesti toimivaksi oletettuun todellisuuskäsitykseen, on systeemifilosofiaa *par excellence*. Sitä jäljitellessään myös Meadista paljastuu pari vuosisataa ajastaan jäljessä oleva rationalistinen renessanssinero.

204 *PP*, s. 115.

suhde ja tieto-oppi voitaisiin valaa sosiaalisen havaitsemisen perustalle. On selvää, että monta tietoteorian perinteistä kysymystä ja ongelmaa täytyi tällöin sivuuttaa, ja useat tutkijat ovatkin vältelleet tarttumasta tähän Meadin myöhäisvuosinaan luonnostelemaan ”kosmologiaan” pitäen sitä joko liian moniselitteisenä ja tieto-opillisesti vaarallisena tai rönsyilevänä ja vaikeana tutkia.[205]

Meadin tarkoitukset ja filosofiset päämäärät avautunevat kuitenkin helposti hänen minäkonseptionsa valossa. Perspektiivit ovat ominaisia vain yksilöolennoille, mutta ne eivät ole subjektiivisia vaan objektiivisia ja kehittyvät toisten yksilöiden asenteiden ottamisen kautta. Sikäli kyse on eräänlaisen ”yhteisen kokemuksen” löytämisestä ja samanlaisiin kokemuksiin pohjautuvien merkitysten luomisesta. Myös kielen ja kokemuksen välille piirtyy yhteys siksi, että sekä kieltä että kokemuksia leimaa yleispätevyys. Kokemus on tällöin ymmärretty arkkityyppiseksi: kaikille ihmisille tai ihmislajille ominaiseksi kokemukseksi. Näin Mead halusi kiertää sekä solipsismin että ajautumisen yksityiskielten viidakkoon.

Perspektiivien välillä vallitseva sosiaalinen yhteys mahdollistaa sen, että myös kielen merkitykset voivat vastata kokemuksia yleispätevästi. Muutoinhan voitaisiin päätyä tilanteeseen, jossa ihmismielet ja -tajunnat pitäisi ymmärtää erillisiksi ja toisilta ihmisiltä suljetuiksi. Pragmatismin myöhemmät kielifilosofiset muodot ovat suoriutuneet tästä ongelmasta jättämällä kokemuksen aseman sikseen ja katsomalla, että on samantekevää, *mikä* tai *minkälainen* ihmisyksilön kokemus esimerkiksi punaisesta liikennevalosta on hänelle itselleen, kunhan kanssakäymisen osapuolet ovat selvillä sen *merkityksestä* sosiaalisen kieli- ja toimintaympäristön sisällä. Näin merkitysten muodostumisesta on rajattu pois yksilöiden kokemukset ja niiden tajunnansisäiset sekä kokemukselliset puolet, ja on keskitytty analysoimaan merkkejä ja merkityksiä omana universuminaan, toisin sanoen näkemään ne osana ihmisten välisiä kielipelejä. Tämän mukaan ei ole merkitystä sillä, minkälaisen kokemuksen liikennevalojen ylin lamppu sytyttää kunkin yksilön mielessä – tuottaako se esimerkiksi mielihyvää, migreeniä tai turhautumista – kunhan ollaan selvillä sen sopimuksenvaraisesta merkityksestä, joka artikuloi pysähtymiskehoituksen liikennesääntöjen sinänsä yksiselitteisessä kielipelissä.

---

[205] Erään poikkeuksen muodostaa Gary Lewis Albright, joka väitöskirjassaan *The Concept of Perspective in George Herbert Mead and José Ortega y Gasset* vuodelta 1966 vertaili Meadin perspektiivioppia fenomenologina tunnetun Ortegan ”ratiovitalismiin” (*raciovitalismo*). Kosketuspintaa syntyykin tätä kautta enemmän kuin toisen espanjalaissyntyisen filosofin, George Santayanan, ajatteluun. Sekä Meadin että Ortegan mukaan järki on biologinen prosessi, joka pitää ymmärtää ihmiselämän rationaalisten ja vitaalisten ulottuvuuksien mukaan kehittyvänä historiallisena ja yhteiskunnallisena prosessina. Ajatus ei ole kaukana myöskään Charles S. Peircen objektiivisesta idealismista, jonka mukaan aine on lamaantunutta henkeä, piintyneitä tottumuksia, joista on tullut luonnonlakeja. Niinpä Peircen omaan nimeensä lisäämä ”Santiago” ei ollutkaan (hänen hegeliläisyytensä merkkinä) niin kohtuuton kuin voisi ensikatsomalta ajatella.

Sen sijaan Mead halusi säilyttää yhteyden myös kokemusten ja merkitysten välillä. Tämä on ymmärrettävää, sillä hänen koko merkityskonstituutionsa on voimakkaan naturalistinen. Se perustuu ajatukseen, että ihmiset oppivat kielen merkitykset kokemuksellisesti prosessissa, jossa kokemuksilla on ratkaiseva rooli. Ihmiset voivat ymmärtää toisiaan, koska heidän kielensä merkitykset ja kokemukset ovat perimmältään samaa juurta.

Mead istui tästä syystä kahdella jakkaralla. Yhtäältä hän halusi pitää kiinni käsityksestään, että merkitykset konstruoituvat sosiaalisesti ja että kielen olemus on yhteisöllinen todellistuen omalla yksilöiden kokemuksista riippumattomalla tasollaan. Mutta toisaalta hänen naturalisminsa velvoitti häntä pitämään kiinni käsityksestään, että ihmisyksilön merkitykset syntyvät maailmasuhteen pohjalta, jossa kipu, nautinto, kylmyys, kuumuus sekä lukemattomat muut elämän ominaispiirteet opettavat ihmisille kokemuksellisia merkityksiä aivan riippumatta siitä, kielellistetäänkö ne vai ei. On selvää, että tämän kahtalaisuuden keskellä Mead ei voinut välttää ristiriitoihin ajautumista. Niitä sovittamaan tarvittiin perspektiivejä. ”Perspektiivit” ovat ihmisten subjektiivisuuden – tai Meadin käsitteitä käyttäen *I:n* – muodostamia näkökulmia. Toisiinsa sopeutuessaan niistä tulee objektiminuuksia (*me*), joiden yhteenliittymää puolestaan voidaan kutsua ”yleistyneeksi toiseksi” (*the generalized other*).

3.3.3. Tahdon vapaus ja moraalin vastavuoroisuus

Mead näyttäytyy helposti sosiaalisena deterministinä. Hänen subjektiminän käsitteensä tarkoituksena oli kuitenkin murtaa tuo toiminnan yhdenmukaisuuteen liittyvä ennaltamääräytyneisyys. Mead kuvasi uuden aineksen syntymistä *I:n* käsitteellä, jonka tarkoituksena oli selittää muutos. Meadin filosofinen järjestelmä kamppaili jonkin verran itseään vastaan, ja havaitsemansa ristiriidat hän pyrki sovittamaan metafyysisillä kannanotoillaan todellisuuden luonteesta. Mead nimittäin katsoi, että muutos, luovuus ja poikkeukset aiemmasta sisältyvät ”luonnon kokonaisuuteen”. Mitchell Aboulafia kiteyttää Meadin ajatuksen seuraavasti:

> Olemme nähneet, että toiminnassa ja ihmisten vuorovaikutuksessa havaittava uutuus johtuu *’I’:sta*. Meadille uutuus ei ole ilmiö, jota voitaisiin selittää ihmisen tietämättömyydellä, kuten deterministinä tunnetun Spinozan tapauksessa. Vaikka kaikki luonnossa esiintyvä onkin spinozalaisessa puitteessa determinoitua, äärellisinä olentoina emme voi tuntea vaikutusyhteyksien kokonaisuutta. Periaatteessa ääretön mieli voi kuitenkin ennustaa kaikki tapahtumat. Sen sijaan Mead katsoo Darwinia seuraten, että uutuus on tosiasiassa luonnollisen maailman eräs aspekti ja että on tapahtumia, joiden epäennustettavuus ei johdu vain tietämättömyydestä vaan jotka ovat periaatteellisesti mahdottomia

ennustaa. Viimeksi mainittujen luokassa voimme esimerkiksi löytää muunnelmia, jotka auttavat synnyttämään uusia lajeja, aivan kuten ne johdattavat baseballin pelaajia, muusikkoja, säveltäjiä, tanssijoita, tiedemiehiä ja niin edelleen kehittämään luovia ratkaisuja. [*We have seen that the 'I' introduces novelty in actions and in the interactions between human beings. For Mead, novelty is not a phenomenon that can be accounted for in terms of human ignorance, as it can for a determinist such as Spinoza. In the Spinozistic framework, even though everything in nature is determined, as finite modes we must remain ignorant of the totality of causes. In principle, however, an infinite Mind could predict every event. Mead, following in the footsteps of Darwin, argues that novelty is in fact an aspect of the natural world, and that there are events that are not only unpredictable due to ignorance, but are in principle impossible to predict. In the latter category, for example, we find mutations that help to give rise to new species, as well as the creative responses of baseball players, musicians, composers, dancers, scientists, etc.*][206]

Toisaalta tämäkin tulkinta jättää avoimeksi sen, mikä tuon luonnossa vallitsevan muutoksen tai sattumanvaraisuuden luonne on – ja mikä loppujen lopuksi mahdollistaa tai aiheuttaa ihmisen luovan ja uusia asioita kehittelevän toiminnan. Perusristiriita sosiaalisen determinismin ja siitä poikkeamisen välillä jää voimaan. Jos taas ihmisen tahdon vapaus upotetetaan osaksi luonnon kokonaisuutta ja siinä vallitsevaa determinismiä, ratkaisu kiertyy kuin huomaamatta spinozalaisen kosmologian piiriin, kun myös ihmisten vapaat teot nähdään osana "luonnon eli Jumalan" suurta suunnitelmaa.

Spinozan ajatus, että 'tahtomme on vapaa, vaikka se ei voikaan tietää sitä ennen kuin tekee', näyttää kylläkin olevan ominainen myös Meadille. Toisaalta Mead oli siinä mielessä moderni, ei-idealistinen ja jumalten sekä maailman yhdistämistä välttelevä filosofi, että hänen näkökulmastaan ihmisen tahdon vapaus voidaan paikantaa pikemminkin inhimillisen *subjektin* ominaisuudeksi kuin jumaluutta tai luontoa selitysperusteena käyttävän systeemin osaksi. Siksi minun on johdonmukaisinta pitää edelleenkin kiinni siitä jo edellä esittämästäni tulkinnasta, että Meadin ajatus *I:sta* eli "luovasta minuudesta" oli nimenomaan hänen minuus-, persoona- ja subjektikäsitystään koskeva ratkaisu – ei koko maailmanselitykseen liittyvä postulaatti.

Mitchell Aboulafia on luullakseni oikeassa myöntäessään, että "ääretön mieli" voisi periaatteessa tuntea kaikki maailman tilat ja mahdollisuudet ja sitä kautta toimia luovana uuden aineksen esille tuojana. Onkin perusteltua ajatella, että ihmisen mieleen sisältyy tällainen ääretön (tai

[206] Mitchell Aboulafia George Herbert Meadista *Stanford Encyclopedia of Philosophyyn* kirjoittamansa artikkelin kohdassa 5 "Sociality, emergence and the philosophy of the present".

ainakin metaforallisessa merkityksessä ”äärettömäksi”) luonnehdittava aspekti, joka omasta materiaalisesta rajallisuudestaan huolimatta pystyy luomaan jotakin uutta yhdistelemällä tai muovaamalla sinänsä rajallisia resursseja. Juuri sellaista tapahtumista moderni tiede on kutsunut emergenssiksi. Luova ja uutta ainesta tuottava muutos tapahtuu kuitenkin subjekteissa ja ihmisyksilöissä *itsessään* heidän poiketessaan yhteisön normeista tai luonnon säännönmukaisuuksista, eikä ihmisen kykyä luovuuteen tarvitse nähdä sen enempää *luonnonprosessin* kuin *yhteiskuntajärjestelmänkään* osana, kuten Mead teki.

Vaikka Mead tunnustikin yksilösubjektien aseman, hänen filosofiansa oli sikäli ”epämodernia” ja modernisaatiota vastustavaa, että hän ei halunnut nähdä ihmistä *omaehtoisena* ja *itsemääräävänä* olentona. Ihmisen asemaa ja kosmologiaa koskevissa kannanotoissaan Mead toimi hieman samaan tapaan kuin Heidegger, eikä kehitellyt etiikkaa. Tämä ei merkitse, että Meadin filosofia olisi epäeettistä tai moraalin kieltävää, sillä etiikka ja moraali sisältyvät hänen teoriaansa ”toisten asenteiden ottamisesta”, tietynlaisesta vastavuoroisuudesta, joka hipoo niin sanottua kultaisen säännön etiikkaa. Meadin etiikka seurasi siis hänen ihmiskäsityksestään ja tieto-oppistaan ja muovautui pikemminkin politiikaksi kuin etiikan tai moraalin teoriaksi.

Teoksen *Movements of Thought in the Nineteenth Century* kappaleessa ”*The Problem of Society – How We Become Selves*” Mead määritteli päämäärien valtakunnakseen

> […] yhteiskunnan, jossa jokainen tunnustaa kaikkien toisten intressit – esimerkiksi yhteiskunnan, jossa kultaisesta säännöstä tulee ohjaava, toisin sanoen yhteiskunnan, jossa jokainen hyväksyy toisten intressit omikseen. [(...) *a society in which everyone is going to recognize the interests of everybody else – for example*, *in which the golden rule is to be the rule of conduct, that is, a society in which everyone is to make the interests of others his own interest.*][207]

Tällainen yhteisöllisyyteen sopeutumisen pakko ei tosin vastaa kristinuskoon sisältyvää kultaisen säännön etiikkaa, jonka mukaisesti Jeesus Nasaretilainen kehotti ihmisiä tekemään lähimmäisilleen niin kuin he toivovat toisten ihmisten tekevän heille itselleen.[208] Erona on muun muassa se, että Mead velvoitti ihmisiä sopeutumaan *yliyksilölliseen nor-*

---

[207] *MT*, s. 362.

[208] Länsimaissa kultaisen säännön etiikan tunnetuin muotoilu lienee Jeesus Nasaretilaisen Vuorisaarnassaan (Matt. 7:12) esittämä lause: ”Kaikki, minkä tahdotte ihmisten tekevän teille, tehkää te heille.” Samantyyppinen vastavuoroisuuden periaate esiintyy myös muissa suurissa uskonnoissa, ja helposti omaksuttavana ja intuitiivisesti hyväksyttävänä se on vakiinnuttanut paikkansa etiikan peruslauseena niin tieteellisen etiikan kuin primitiivistenkin ajatusmuotojen historiassa.

matiiviin, kun taas Jeesuksen opetuksessa moraalinen harkinta jätettiin *yksilölle itselleen*. Kultaisen säännön etiikassa ihmisten toiminnalta ei myöskään odoteta kaikkia ihmisiä koskevaa *yhdenmukaisuutta* vaan ainoastaan *vastavuoroisuutta* yksilöiden välisissä suhteissa.

Meadin ajatukset ovatkin lähempänä Immanuel Kantin etiikkaa, joka kehottaa toimimaan vain sellaisen maksiimin mukaisesti, josta voi toivoa tulevan kaikkia ihmisiä koskevan yleisen säännön.[209] Omasta mielestäni juuri tässä universalismissa piilee Meadin yhteiskunta-ajattelun heikkous: siihen mahdollisuutena sisältyvä totalitarismi. Harmillista onkin, että Mead hylkäsi Kantin filosofiasta sen, mikä hänen ajattelussaan olisi voinut olla kannatettavaa, toisin sanoen kriittisen tietoteorian ja transsendentalismin, mutta antoi kannatuksensa sille, mikä Kantin filosofiassa on modernin yhteiskunnan monimuotoisuutta ajatellen ongelmallista, toisin sanoen hänen universalismilleen. Kantista Mead antautui kirjoittamaan lähes julistusmaisesti:

> Ihminen on rationaalinen, koska hän on sosiaalinen olento. Arvostelmiemme yleispätevyys, jota Kant painottaa ajattelussaan, on universalismia, joka kumpuaa tosiasiasta, että me otamme koko yhteisön ja kaikkien järkiperäisten olentojen asenteen. Olemme mitä olemme suhteidemme kautta toisiimme. Päämääriemme pitää siten olla väistämättä sosiaalisia sekä sisällöllisesti (eli primitiivisten impulssien kannalta) että muodollisesti. Sosiaalisuus luo eettisille arvostelmille yleispätevyyden, ja se vallitsee sen populaarin maininnan takana, että kaikkien ääni on universaalisen järjen ääni, johon sitä arvostavat voivat yhtyä. Arvostelukykymme nimenomainen muoto on sosiaalinen niin, että päämäärät ovat sekä sisällöllisesti että muodollisesti sosiaalisia. Kant lähestyi universaalisuutta yksilön järjen kannalta ja esitti, että jos yksilön päämäärät tai tekojen muodot ovat yleispäteviä, yhteiskunta voi syntyä. Hän käsitti yksilön ennen kaikkea rationaaliseksi ja yhteiskunnan ehdoksi. Voimme kuitenkin huomata, että ainoastaan arvostelukyvyn muoto ei ole universaali, vaan myös sisältö – toisin sanoen, että päämäärät sinänsä voidaan universalisoida. Kant sanoi, että voisimme universalisoida vain muodon. Todellisuudessa kuitenkin universalisoimme päämäärät sinänsä. Jos tunnustamme, että voimme universalisoida päämäärät sinänsä, sosiaalinen järjestys voi syntyä juuri niistä sosiaalisista päämääristä. [*Man is a rational being because he is a social being. The universality of our judgments, upon which Kant places so much stress, is a universality that arises from the fact that we take the attitude of the entire community, of all rational beings. We are what we are through our relationship to others. Inevitably, then, our end must be a social end, both from the standpoint*

---

[209] Kantin etiikasta ks. esim. J. E. Salomaan esipuhetta Immanuel Kantin *Siveysopillisissa pääteoksissa*.

of its content (that which would answer to primitive impulses) and also from the point of view of form. Sociality gives the universality of ethical judgments and lies back of the popular statement that the voice of all is the universal voice; that is, everyone who can rationally appreciate the situation agrees. The very form of our judgment is therefore social, so that the end, both content and form, is necessarily a social end. Kant approached that universality from the assumption of the rationality of the individual, and said that if his ends, or the form of his acts, were universal, then society could arise. He conceived of the individual first of all as rational and as a condition for society. However, we recognize that not only the form of the judgment is universal but the content also – that the end itself can be universalized. Kant said we could only universalize the form. However, we do universalize the end itself. If we recognize that we can universalize the end itself, then a social order can arise from such social, universal ends.][210]

Mead ei halunnut omaksua Kantin universalismista vain sen muodollisuutta, vaan hän ajatteli, että myös päämäärät sinänsä ovat ihmiskuntaa formaalisesti velvoittavia ja yleispäteviä. Edellä olevassa tekstilainauksessa Mead halusi kytkeä yhteen kantilaisen universalismin ja oman sosiaalisuusteesinsä pyrkien tekemään omasta poliittisesta ajattelustaan yleispätevää moraalia sekä muodollisesti että sisältöjen osalta.

Tämä kävi helposti, sillä myös Kantin etiikka on velvoittavaa ja määräävää lakimoraalia, jossa eettistä maksiimia pitää seurata moraalilain itsensä vuoksi. Lisäksi se nojautuu oletukseen, että kaikki ihmiset ja tilanteet ovat keskenään vertailukelpoisia. Kysyä kuitenkin voidaan, kuka modernin yhteiskunnan kansalainen noudattaa lakia lain itsensä vuoksi tai kuka todella uskoo ihmisten ja yhteiskunnan yhdenmukaisuuteen.

3.3.4. Uusi uljas ihminen

Yhtenäiskulttuurien korostaminen ja sosiaalinen monismi ovat olleet 1900-luvun filosofien keskuudessa heikommin kannatettuja kuin aiempina vuosisatoina, mutta ne eivät ole kuitenkaan olleet täysin tuntemattomia. Meadille (mutta myös konservatiivisena eksistentialistina tunnetulle Heideggerille) ominaista staattisuutta edusti näkemys, että eettisyys – mikäli sitä on – sisältyy olevaiseen itseensä, joka on ”ihmisyksilöä suurempaa”. Kumpikin ajattelija on joutunut jälkimaailman kritiikin kohteeksi juuri tähän oletukseen liittyvän kohtalouskoisuuden vuoksi, ja Meadin kohdalla sitä syvensi tapa, jolla hän halusi rakentaa etiikkaa

[210] *MSS*, s. 379–380.

naturalistiselle perustalle. Tämä käy ilmi esimerkiksi Meadin vuonna 1908 *International Journal of Ethics* -lehteen laatimasta artikkelista ”The Philosophical Basis for Ethics”, joka koostuu lähes kokonaan ihmisen evolutiivisen kehityksen kuvaamisesta ja sille nojautuvasta uskomuksesta, että myös ihmisen toimintaa leimaa järkeen perustuva moraalinen tietoisuus.[211] Etiikan paikan ottivat tieteis- ja järkeisusko, aivan kuten myös Meadin myöhemmässä artikkelissa ”Scientific methods and the moral sciences”, joka ilmestyi *International Journal of Ethics* -lehdessä vuonna 1923.[212]

Valistushenkistä ja edistyksellistä Meadin ajattelussa oli hänen toiveensa entistä paremman ihmisen ja minuuden kehittymisestä. Entä missä käytännöllisessä yhteydessä hänen moraalifilosofinen ajattelunsa näkyi? Totuus on, että Mead ei luonut etiikan teoriaa, sillä hän oletti, että ihmisten samastuessa toistensa arvoihin ja hyväksyessään ne omikseen yhteiskunnallisia ristiriitoja ei esiintyisi. Niinpä ei tarvittaisi myöskään systemaattista etiikkaa, vaan myötätunto ja poliittinen sovittelu riittäisivät viemään pahimpien karikoiden yli.[213]

Yhteiskunnallisten ristiriitojen hautaaminen vaatisi luonnollisesti muutoksia ihmisten minuudelta, ja Mead unelmoikin kokonaan uudenlaisen ihmisen syntymisestä. Vuonna 1913 *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauslehdessä päivänvalon nähneessä artikkelissa nimeltä ”The social self” Mead kuvasi uuden minuuden syntymistä ja vanhasta luopumista kuin klerkkimies:

> Mikäli eettisiltä päämääriltä edellytetään oletukseni mukaisesti sosiaalista luonnetta, moraalisesta harkinnasta voidaan paikantaa konflikti, jossa vanha minuus tai sen hallitseva osuus puhuu tiettyjen arvojen puolesta, kun taas toisiin tarkoitusperiin ja impulsseihin vastaavat

---

[211] Mead *International Journal of Ethics* -lehden numero 18 artikkelissaan ”The philosophical basis for ethics” vuonna 1908 (s. 311–323). Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 82–93).

[212] Mead *International Journal of Ethics* -lehden numero 33 artikkelissaan ”Scientific methods and the moral sciences” vuonna 1923 (s. 229–247). Artikkeli on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 248–266).

[213] Se, että Mead ei luonut etiikan teoriaa, ei merkitse, ettei hänen eettisestä ajattelustaan olisi voitu väitellä tohtoriksikin, kuten John Broyer väitöskirjallaan *The Ethical Theory of George Herbert Mead* vuonna 1967. Tämä mahdollisuus on sisältynyt Meadin ajattelussa nähtyyn humanismiin ja filantropiaan. Samaa tutkimuslinjaa on edustanut Gary A. Cook väitöskirjassaan *The Self as Moral Agent – A Study in the Philosophy of George Herbert Mead* vuonna 1965.

Moraalisen subjektin yhteiskunnallinen rakentuminen ja moraalin kulttuurievolutiivinen luonne on otettu huomioon molemmissa töissä, mutta kummassakaan ei ole irtauduttu Meadin ajattelun lähilukemisesta tulkitsevammalle tasolle: keskustelemaan yleispätevän moraalin tarpeellisuudesta tai mahdottomuudesta – tai moraalirelativismista postmodernistien ja nietzscheläisten tapaan. Useille tutkijoille Meadin ’itse’ on ollut vain hegeliläisen maailmanjärjestyksen ”agentti”.

arvot nousevat vastarintaan ja löytävät puolestapuhujansa toisaalta. Se, mitä sanomme itsekkyydeksi, on jättää koko kenttä entisen minuuden edustamille arvoille. […] Tuloksena on, että näemme ristiriitoja aiheuttavat päämäärät toisten minuuksien subjektiivisina ilmauksina, ja moraalinen ongelma saa muotonsa joko itsen tai toisten ihmisten pyhittämisestä. Aina kun ongelma kohdataan, sitä ei pitäisi – vaikka se onkin luonteeltaan sosiaalinen – ratkaista antautumalla minuuksien väliseen kamppailuun vaan luomalla sellainen tilanne, josta voisi emergoitua erilaisia, laajempia ja adekvaatimpia persoonallisuuksia. [*Assuming as I do the essentially social character of the ethical end, we find in moral reflection a conflict in which certain values find a spokesman in the old self or a dominant part of the old self, while other values answering to other tendencies and impulses arise in opposition and find other spokesmen to present their cases. To leave the field to the values represented by the old self is exactly what we term selfishness.* [...] *The result is that we state the other conflicting ends in subjective terms of other selves and the moral problem seems to take on the form of the sacrifice either of the self or of the others. Where, however, the problem is objectively considered, although the conflict is a social one, it should not resolve itself into a struggle between selves, but into such a reconstruction of the situation that different and enlarged and more adequate personalities may emerge.*][214]

Toive paremmasta ihmisyydestä ei ole ollut ominainen vain valistuksen ja sosialismin edustamalle edistyksellisyydelle vaan myös eksistenssifilosofioille, joiden mukaan katsotaan, että ihmisen omat valinnat ja päättäväisyys kirkastavat esiin moraalisen persoonan. Erona niiden välillä on, että poliittisesti motivoitu yhteiskuntateoria korostaa velvollisuutta ja kristillisyydestä vaikutteita saanut eksistentialismi valinnanvapautta. Tässä katsannossa Meadin voi sanoa paikantuvan valistuneen sosialismin ja sartrelaisuuden välimaastoon, mutta kierkegaardilaisesta ehdottomuudesta, henkilökohtaisuudesta ja valintojen autenttisuudesta hänen ajattelunsa oli kaukana.

Mead piti etiikan perusongelmana ihmisten itsekkyyttä, ahneutta ja omahyväisyyttä, jotka estävät näkemästä asioita muulta kuin oman edun kannalta. Lisäksi hän katsoi, että ihmisyksilöiden ajautuminen toisiaan vastaan voitaisiin estää, jos he pidättäytyisivät kääntämästä subjektiivisia arvostuserojaan henkilökohtaisiksi konflikteiksi. Varsinainen Waterloo käydään kuitenkin ihmisyksilöiden sisällä ”entisen” ja ”uuden” minuuden kamppaillessa omien arvojen ja päämääriensä puolesta. Mead näyttää ajatelleen, että tie moraalisesti parempaan ihmisyyteen ja yhteis-

---

214 Mead *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauslehdessä numero 10 vuonna 1913 julkaistussa artikkelissa ”The social self” (s. 378–379).

kuntaan kulkisi suvaitsevuuden ja altruismin lisääntymisen kautta. Toiseuden kannalta asioita katseleva "objektiminuus" (*me*) valloittaisi tällöin tilaa yksilöllisyyttä puolustavalta subjektiminuudelta (*I*).

Luonnollisesti voidaan katsoa, ettei ihmisen minuuteen piirry ristiriitaa, mikäli *me:n* ja *I:n* arvot ja päämäärät ovat yhteiset ja sopusoinnussa myös yleistyneen toisen (*the generalized other*) edustamien arvojen ja päämäärien kanssa. Tällainen ajatus ihmisen persoonassa tapahtuvasta muutoksesta ja paremmasta ihmisyydestä on joka tapauksessa hyvin haastava. Se ei ehkä ole kokonaan mahdoton toteuttaa ottaen huomioon, että ihmislaji on kehittynyt historiallisesti ja kehittyy edelleen aivan niin kuin inhimillinen kulttuurikin. Ja Mead oli olennaisesti kehitysuskoinen filosofi, ihmissielun insinööri ja sosiaalitieteiden alkusoittaja.

Mutta käytännössä suuri osa yhteiskunnallisista konflikteista syntyy juuri sitä tietä, jota Mead halusi kulkea. Yhteisten arvojen ja päämäärien vaatiminen tuottaa paljon ongelmia eikä suinkaan vain ratkaise niitä. Yhteiskunnalliset konfliktit eivät välttämättä synny itsekkyydestä tai yksilöllisyyden tavoittelusta, vaan niitä esiintyy nimenomaan silloin kun oman edun tavoittelu ja yksilöllisyys pyritään kieltämään. Tämä saattaa selittää, miksi filosofit eivät ole pystyneet luomaan toteuttamiskelpoista kuvaa hyvästä yhteiskunnasta. Sen sijaan perusongelmaa voidaan pitää ratkaistuna, jos myönnetään, että mikään yhteinen ei ole perimmältään kovin hyvää. Suurimmat kiistat syntyvätkin yhteisomistuksesta, yhteensovittamisen pakosta ja itsemääräämisoikeuden kieltämisestä, ja juuri tämän merkiksi yksityiset omakotitalot ja uima-altaat ovat niin suosittuja.

Mikäli yksilöllisyyden ja itsekkyyden kiistäminen on vastoin ihmisyyden perusolemusta, kiistämisen tuloksena on paljon vaikeampia ja suurempia ongelmia kuin ne, jotka seuraisivat ihmisten yksilöllisyyden ja itsekkyyden tunnustamisesta. Minuudelle heitetty yhteisöllisyyden haaste saattaa olla vaativampi kuin mihin ihmisten resurssit riittävät. Siksi oman suvaitsevuuden yliarvioiminen voi olla ihmiskunnalle vaarallista. Suvaitsevuus on myös filosofisesti ristiriitainen asenne, sillä se sisältää ristiriitaisen intention, jonka mukaisesti ihmiset *sietävät* joitakin ilmiöitä, vaikka he eivät todellisuudessa *hyväksykään* niitä. Suvaitseminen ei ole hyväksymistä vaan sietämistä vastoin todellisia asenteita. Siksi se voi olla perimmältään valheellista. Hyväksymään pakottaminen taas perustuisi valtapoliittiseen ohjailuun. Kaikessa karuudessaan tämä näkyi sosialististen valtiokokeilujen aiheuttamassa poliittisessa, taloudellisessa ja moraalisessa katastrofissa, joka omalta osaltaan todisti, millä tavoin yhteisöllisyyden vaatiminen ja yksilöllisyyden kiistäminen olivat vastoin ihmisyyden perusolemusta kaikkialla, missä niitä sovellettiin.

Itsemääräämisoikeuden kiistämisen myötä Meadin ihmiskuvasta näyttävät katoavan myös vapaus ja vastuu, ja ihminen nähdään vain yhteiskunnan tai toiseuden vaatimuksiin sopeutuvana agenttina. Muutamat

ovat tosin selittäneet Meadin ajattelua parhain päin ja vakuutelleet, että subjektiminuus takaa juuri sellaisen henkireiän, jonka kautta vapauden happi pääsee kulkemaan.[215] Mutta mikäli subjektiminuuskin pitää nähdä edellä mainitulla tavalla elintilasta kamppailevana moraalisena *trouble makerina*, joka kilpailee yleistyneen toisen vaatimuksia vastaan, Meadin puolesta esitettyjä selityksiä voidaan pitää etupäässä retorisina. Yhteiskuntaan ja toiseuteen kahlittu vapaus olisi perimmältään joko rajoitettua vapautta (mikä on vastoin vapauden olemusta) tai spinozalaista teologista vapautta, jonka vallitessa tahtomme ei voisi tahtoa toisin kuin tekee. Vapaus pitäisi tällöin ymmärtää kovin eri tavoin kuin liberalistisessa ja utilitaristisessa etiikassa, jossa vapaus nähdään yksilön vapautena rajoitteista ja vapautena tehdä aktiivisia tekoja. Pahimmassa tapauksessa ihmisen vapaus kutistettaisiin vapaudeksi alistua toiseudenvaraisuuteen, valtiojohtoisuuteen ja kuriin.

Meadin idealismi ja vapausretoriikka sisälsivät juuri sellaisia totalitarismin aineksia, jotka sikisivät hänen yliyksilöllisestä ihmiskuvastaan ja optimismistaan. Kehitysusko puolestaan oli osa hänen tieteisuskoisuuttaan, haluaan ajatella, että tieteellinen maailmankuva kykenisi ratkaisemaan moraaliset pulmat. Tieteisuskoisuudelle altistuminen ja siihen liittyvä moraalinen vauhtisokeus saattavat lieventää Meadiin kohdistuvia epäilyjä, sillä hänen voidaan ajatella toimineen hyvässä tarkoituksessa. Mutta hyväkään tahto ei vapauta ihmistä tieteisuskoon sisältyvästä ongelmallisuudesta.[216]

Mead oli ennen muuta tieteenfilosofi ja metodologi, joka korvasi systemaattisen etiikan politiikalla. Hän ei johdellut politiikkasuosituksiaan etiikasta ja moraalista vaan tieteellisestä maailmankuvasta ja tieteellisenä pitämästään ihmiskuvasta. Hän siis katsoi, että tieteellinen menetelmä riittäisi hyvän yhteiskunnan luomiseen. Siihen puolestaan liittyvät tieteellinen keskustelu, tieteellinen ongelmienratkaisu, testaaminen, näkökulmien vertailu, vapaa tiedonkulku, *I:n* takaama luovuus sekä sosi-

---

[215] Ks. esimerkiksi Cronkin ja Aboulafian edellä mainittuja tutkimuksia.

[216] Mead tarkasteli tieteen ja yksilön välisiä moraaliongelmia ja ihmisten sitoumuksista johtuvia pulmia aatehistoriallisessa esseessään ”Scientific method and individual thinker”, joka on julkaistu John Deweyn (et al.) toimittamassa teoksessa *Creative Intelligence – Essays in the Pragmatic Attitude* vuonna 1917 (s. 176–227). Artikkeli oli alun perin esitelmä, jonka Mead piti Washingtonissa 21. – 22. huhtikuuta 1916 järjestetyssä Western Philosophical Associationin kuudennessatoista vuosikokouksessa.

Kirjoitus sisältää Mead Project 2.0 -tietokannan toimittajien mukaan aineistoa, jota Mead esitteli vuosien 1901–1930 aikana Chicagon yliopistossa pitämissään luentosarjoissa nimeltä ”The Philosophy of Science”, ”Relation of Ancient Science and Philosophy”, ”Philosophy and Modern Science”, ”The History of Science”, ”Logic of the Physical Sciences”, ”The History of Scientific Concepts – Ancient, History of Scientific Concepts – Modern, Rationalism and Empiricism”, ”Logic of the Physical and Biological Sciences” ja ”Philosophy of Eminent Scientists”. Meadin aiheet ulottuivat Thaleen päivistä aina Bertrand Russellin aikaan asti.

aalisten taitojen kehittäminen ja tulevaisuuden suunnittelu, jotka auttavat hiomaan moraalisia ratkaisuja. Olkoonpa tämä oletus kuinka idealistinen tahansa, tieteeseen sitoutuessaan ja tieteellistä maailmankatsomusta kannattaessaan Mead teki joka tapauksessa turvallisen valinnan, sillä tiede on paljon pahan ohella tuottanut myös suuren määrän hyvää.

Mead piti tieteellistä asennettaan kuvaavana sloganina lausetta ”Laki on kuollut; kauan eläköön laki! [*The law is dead; long live the law!*]”.[217] Lain käsitteellä hän viittasi paitsi yhteiskunnallisiin lakeihin, erityisesti tieteen lakeihin, ja näin sanoessaan hän korosti tieteellisten teorioiden ikuista muuttuvuutta ja ihmisen luovan toiminnan osuutta. Meadille tiede oli viime kädessä inhimillisen olemassaolon muoto, ”menetelmä maailman ymmärtämiseksi [a *method, a way of understanding the world*]”,[218] eikä häntä sikäli voida arvostella ahdasotsaisuudesta.

Katson, että Meadin eettinen universalismi oli pitkälti hänen tieteellisen universalisminsa perua ja että molempia leimasi toiveikas hyväuskoisuus. Historiallisessa katsannossa Meadin kehitysoptimismia ja tulevaisuudenuskoa saattoi lietsoa iloinen 1920-luku, kun taas depressiota lykkäsi se, että Yhdysvaltain suuri talouslama alkoi vasta vuonna 1929, vain kaksi vuotta ennen Meadin kuolemaa.

3.3.5. Ajan sosiaalinen rakentuminen ja läsnäolo

Perspektiivit ovat Meadille avaruudellisia, mutta myös ajallisia. Voidaan nähdä, että perspektiiviopillaan Mead halusi korvata Kantin kategoriaopin. Olemassaolomme peruskokemusta ja kaikkea ilmeisyyttä myötäillen Mead katsoi, että ihmisen elämäntilanne avautuu ajallisesti sekä menneisyyteen että tulevaisuuteen. Historia ja tulevaisuus ovat aspekteja, joiden viitekehyksessä ihminen suuntautuu sekä taaksepäin että eteenpäin, kun taas niiden keskipisteessä, inhimillisen olemassaolon nykyhetkessä, vallitsee läsnäolo (*presence*).

Tuosta inhimillisestä situaatiosta Mead kirjoitti sen olevan ”[…] jotakin, joka tapahtuu ja kulkee eteenpäin [(…) *something that is happening, going on*”].[219] Hän valaisi ajatustaan myös Henri Bergsonilta (1859–1941) tunnetulla keston käsitteellä todeten, että

> [...] kokemuksemme on aina katoavaa kokemusta ja [...] tämä ohitse kiitävä kokemus laajenee aina koskemaan myös muita kokemuksia. Se, mitä on juuri tapahtunut, mitä tapahtuu ja mitä ilmenee tulevaisuudessa, antaa kokemuksellemme sen omaleimaisen luonteen. Kokemus ei

---

217 *MT*, s. 286.

218 *MT*, s. 288.

219 Mead kirjoituksessaan Henri Bergsonin vitalismista teoksessa *MT* (s. 300).

ole koskaan hetkessä. Ei ole olemassa sellaista asiaa kuin puhtaan välittömyyden kokemus sinänsä. [(...) *our experience is always a passing experience, and that this passing experience always involves an extension into other experiences. It is what has just happened, what is going on, what is just appearing in the future, that gives to our experience its peculiar character. It is never an experience just at an instant. There is no such thing as the experience of a bare instant as such.*][220]

Se, että Mead antautui puhumaan läsnäolosta, hetkellisyydestä, ajan kulumisesta ja kestosta varsin anteliaasti, ei ole yllättävää, sillä ajan suhteellisuuden teema oli keskeinen hänen oman aikakautensa eksistenssifilosofioissa ja tieteenfilosofiassa. Meadin analyysia ihmisen ajallisuudesta ja ajan kulumisesta voidaankin pitää tyypillisenä viime vuosisadan alkupuolen luomuksena: yrityksenä koordinoida ihmisen ajallisuus jonkin yhden suuren teorian alaisuuteen.[221] Samantyyppisiä hankkeita edustivat paitsi Henri Bergsonin kehittelemä ”keston” (*la durée*) analyysi, myös Martin Heideggerin *Sein und Zeitissaan* esittämä olemisen perusrakenne, Albert Einsteinin suhteellisuusteoriat ja Hermann Minkowskin teoria neliulotteisesta aika-avaruudesta, johon Mead viittasi teoksensa *The Philosophy of the Present* useissa kohdissa.[222]

---

220 *MT*, s. 299. Mead on viitannut Henri Bergsoniin eri puolilla tuotantoaan; eniten juuri kokoelmassa *MT* julkaistussa artikkelissaan ”Science raises problems for philosophy – Vitalism; Henri Bergson”. *MT*, s. 292–325. Mead laati myös kirja-arvion Bergsonin vuonna 1907 ilmestyneestä *L'évolution créatrice* -teoksesta *Psychological Bulletin* -lehden numeroon 4 (1907) heti kirjan tultua painosta (s. 379–384). Eniten Meadia puhutteli Bergsonin tässä teoksessa esiin nostama ”elämän hyöyn” (*élan vital*) ajatus, jota Bergson oli tarjonnut eräänlaiseksi vaihtoehdoksi Darwinin evoluutioteorialle. Bergsonin teos oli hyvin suosittu viime vuosisadan alussa ennen uusdarvinistisen synteesin kehittämistä, ja Meadin innostusta kuvaakin se, että hän tarttui kirjaan jo ennen sen vuonna 1911 tapahtunutta englanniksi julkaisemista. Teoksessa esiteltiin myös ”virtaamisen” (*la durée*) käsite, jolla Bergson lähestyi ajallisuuden ongelmia. Kirjan suosiota amerikkalaisten pragmatistien keskuudessa osoittaa se, että William James oli lupautunut laatimaan englanninnokseen esipuheen ennen vuonna 1910 tapahtunutta kuolemaansa.

Meadille Bergsonin filosofiasta kelpasivat hänen näkemyksensä evoluutiosta prosessina, kun taas kirjailijan uskoa intuitioon hän katsoi karsaasti. Tälläkin kohden on syytä muistuttaa angloamerikkalaisen ja mannereurooppalaisen naturalismin eroista. Ensin mainittu oli pikemminkin metodologista, kun taas jälkimmäistä ovat leimanneet elämänfilosofiat, vitalismi ja nietzscheläisyys. Meadia kiinnostivat Bergsonissa lähinnä evolutiiviset ja havaitsemisen filosofiaan sekä todellisuuden prosessuaalisuuteen liittyvät ajatukset, mutta lopultakaan Meadin suhde Nobel-palkitun kirjailijan filosofiaan ei muodostunut kovin läheiseksi. Hänen kiinnostuksensa osoittaa kuitenkin tapaa, jolla nuo saman aikakauden filosofit jakoivat yhteisiä teemoja.

221 Ajan kulumisesta, kestosta ja aiheeseen liittyvistä paradokseista ks. myös teostani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 82–86 ja 334) ja (2008, s. 87–90 ja 363).

222 Matemaatikko Hermann Minkowskin teoria neliulotteisesta aika-avaruudesta oli Meadin erityisessä suosiossa ilmeisestikin siksi, että se tuki hänen omaa käsitystään ihmisen situaatiosta ja todellisuuden rakenteesta. Mead viittasi Minkowskiin teoksensa *PP* sivuilla 2, 9, 13, 58, 78, 82, 94, 98, 113, 145, 153 ja 155.

Meadin käsitys ajassa taaksepäin ja eteenpäin ulottuvista perspektiiveistä saattaa tuoda mieleen myös Edmund Husserlilta peräisin olevat retention ja protention käsitteet, joita Heidegger sovelsi ihmisen elämäntilanteen analyyseissään.[223] Ne kuvaavat menneisyyteen ja tulevaisuuteen suuntautuvia askelia, jotka sisältyvät ihmisen nykyisyyteen ja läsnäoloon. Niiden valaisemina *Dasein* on historiallinen ja suuntautuu ”itsensä edelle.” (”[…] *das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon* vorweg.”).[224] Myöskään Meadin käsityksen mukaan ihmisen preesens ei ole nyt-hetkeen pysähtynyttä vaan jatkuvasti itsensä edelle kiiruhtavaa, mikä vastaa Heideggerin näkemystä ihmisen ajallisuudesta. Tässä näkyy Meadin käsitys ajasta prosessina, jossa tulevaisuus muuttuu menneisyydeksi ilman, että sen enempää tulevaisuutta kuin menneisyyttäkään on olemassa – ja vaikka niiden leikkauskohta, nykyisyys, voimakkaasti on. Korostaessaan tämän prosessin objektiivisuutta ja kaikille yhteisyyttä Mead ei kuitenkaan pitänyt siihen eläytymistä ja sulautumista yhtä välttämättömänä ajan ymmärtämiselle kuin aikaa ”sisältä päin” analysoiva sekä yksilön kokemuksellista näkökulmaa välttämättömänä pitävä Heidegger.

John Deweyn 70-vuotisjuhlakirjaan vuonna 1929 kirjoittamassaan artikkelissa ”The Nature of the Past” Mead kuvasi nykyhetken ja keston elävää luonnetta vertaamalla sitä menneisyyteen ja tulevaisuuteen. Nykyhetki ei ole menneen ja tulevan leikkauskohta eikä yhdistelmä vaan jotakin muuta, joka eroaa historiasta ja tulevaisuudesta niin kuin elollinen kuolleesta. Hän sanoo, että ”[n]ykyisyys ei ole menneisyyttä eikä tulevaisuutta. Ero, jonka teemme niiden välille on ilmeisestikin fundamentaalinen. [*The present is not the past and the future. The distinction which we make between them is evidently fundamental.*]”.[225] Hän myös jatkaa: ”Pitää paikkaansa, että nykyisyydessä jotakin on meneillään. Siinä on jatkuvuus kestossa, mutta se on nykyhetkinen jatkuvuus. [*It is true that in this present there is something going on. There is passage within the duration, but that is a present passage.*]”[226]

Yhtä hyvin kuin Meadin kirjoittamia, nämä sanat voisivat olla lähtöisin Bergsonin tai Heideggerin kynästä. Erona on, että Heidegger keskittyi piirtämään kuvaa ihmisyksilön situaatiosta, kun taas Meadin

---

[223] Ks. Martin Heideggerin vuonna 1928 kirjaksi toimittamia Husserlin luentoja *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins,* § 12 ”Retention als Intentionalität” ja § 24 ”Protentionen in der Wiedererinnerung”.

[224] ”Itsensä edellä olemista” Heidegger nimitti saksankielisellä yhdyssanalla ”*Sich-vorweg-sein*” teoksessaan *Sein und Zeit* (1927, § 41, s. 191–192).

[225] Mead artikkelissaan ”The nature of past” John Cossin toimittamassa teoksessa *Essays in Honor of John Dewey* vuodelta 1929 (s. 253). Artikkeli on julkaistu myös kokoelmassa *SW* (s. 345–354).

[226] Sama. Mead kirjoitti edellä mainitussa artikkelissaan myös muistin olemuksesta ja sen suhteesta historiaan sekä aikakokemukseen.

tavoitteena oli luoda yleiskuvaa koko ihmiskunnan yhteisestä aikakokemuksesta, johon kaikki ihmiset voitaisiin synkronoida.

Hanke liittyi Meadin sosiaaliseen monismiin ja hänen intersubjektiivisuuden ihanteeseensa. Tässä valossa luonnollista on, ettei filosofi tullut kiinnittäneeksi paljoa huomiota ajan kulumisen henkilökohtaisuuteen, yksilöllisyyteen ja subjektiivisuuteen sekä sen vastakohtana myöskään diakronisuuteen eli eriaikaisuuteen, jonka mukaisesti subjektiivisesti koetut ajallisuuden elämykset *erottavat* ihmisiä toisistaan. Tämä teema onkin tullut tunnetuksi lähinnä erilaisuutta, vierautta ja toiseutta pohtivien filosofien, kuten Emmanuel Levinasin ja Jean-Paul Sartren, kautta ja nykyisin sitä voidaan pitää eksistenssifilosofioiden ydinaineksena. Sen sijaan Mead pitkälti kiersi ne arkiset elämykset, jotka seuraavat havainnosta, että aika on suhdetta toiseuteen, toisiin ihmisiin ja heidän kohtaamisiinsa. Mead tutki kyllä paljon ajan kulumista mutta ei ihmisten eriaikaisuutta, eikä hän uhrannut vaivojaan sen pohtimiselle, miten aikakokemus sinänsä voi syntyä subjektien eriaikaisuudesta, kiireestä, vaikeuksista tavoittaa toisia ja siitä tosiasiasta, ettei aika ole synkronoitavissa osaksi yhteistä aikaa.

Mead myönsi ajan suhteellisuuden sikäli, että hänen mielestään ajallisuus kytkeytyy muutoksiin ja syntyy niistä. Teosten *The Philosophy of the Act* ja *The Philosophy of the Present* varsin vaikeaselkoisissa pohdinnoissaan Mead kuvailee ajan olemusta tavalla, joka saattaa tuoda mieleen kirkkoisä Augustinuksen huokaukset ajan luonteesta: ”Mitä on siis aika? Minä luulen sen tietäväni, jos kukaan ei sitä minulta kysele. Mutta jos joku sitä kysyy ja tahtoisin sen selittää hänelle, minä en sitä tiedä.”[227] Mead on ollut samantapaisten päätelmien kynnyksellä yrittäessään jäljittää ajan olemusta objektiivisesti, tunnustamatta, että ainoa inhimillisesti merkityksellinen aika on subjektin aikakokemukseen ja toiseuden sekä todellisuuden kohtaamiseen perustuva aika. Sen sijaan Mead yritti piirtää aikajatkumoa viivottimella, mikä liittyi hänen haluunsa nähdä todellisuus objektiivisena ja rakenteeltaan yhtenäisenä kokonaisuutena, jatkumona, joka koostuu muutoksista sekä parempia ja runsaampia muotoja kohti etenevästä kehityksestä. Nähdessään ajan näin ihminen ei ole kuitenkaan ajan prosessissa mukana vaan tarkkailee sitä ulkokohtaisesti ja objektivoivasti, siihen osallistumatta.

Perspektiivit, uutuus, muutokset ja aika liittyvät Meadin teoriassa yhteen kylläkin sikäli, että ne riippuvat systemaattisesti toisistaan. Hänen mukaansa ihmisten minuudessa syntyvät perspektiivit tuottavat todellisuuteen uutta ainesta ja muutosta, mikä synnyttää kokemuksen ajan kulumisesta. Emergenssin myötä syntyy uusia ilmiöitä, jotka luovat ajallisuuden kokemuksen. Muutosten kautta tapahtumat järjestyvät ajallisiksi, ja ne hahmotetaan ajallisina, mutta ajallisuus ei ole vain aisti-

---

[227] Aurelius Augustinus *Tunnustustensa* XI kirjassa, ajatelma 14.

kyvyn muoto vaan todellisuuden itsensä ominaisuus. Menneisyyteen, nythetkeen ja tulevaisuuteen liittyvistä muutoksen paradokseista Mead kirjoitti tavalla, joka muistuttaa klassista Zenonin nuolen ongelmaa ja avaa näköalan myös siihen, miksi muutosten kautta piirtyvät esiin objektiivinen aika ja todellisuus:

> ”Nyt” ja ”silloin” vastakohtaistuvat, mistä seuraa, että tausta, joka on muutoin merkityksetöntä niiden väliselle erolle, on varmistettu sitä kautta, mihin nähden ne esiintyvät. On oltava ranta, johon nähden ajan virta voi soljua. [*The now is contrasted with a then and implies that a background which is irrelevant to the difference between them has been secured within which the now and the then may appear. There must be banks within which the stream of time may flow.*][228]

Aika on tässä valossa tausta, jota vasten muutos tapahtuu, mutta sitä ei ole Meadin mukaan olemassa tapahtumista riippumattomana. Aikaa voidaan luontevimmin kuvata *historiaksi*, joka *rakentuu* muutosten tuloksena. Muutokset luovat historian, ja samalla kun yksittäiset tapahtumat katoavat, niiden suhteet ja jännitteet jäävät olemaan ihmiskunnan yhteisenä historiana. Tapahtumat väistyvät, mutta maisema tai näyttämö, jolla ne esiintyvät, jää.

Meadin aikakäsitys oli varmasti lähempänä Herakleitosta, jolle ”kaikki virtaa”, kuin Kantin transsendentaalifilosofiaa. Kantin filosofiassa aika ei ollut objektiivinen tai mitattava todellisuuden ominaisuus vaan kokemusta edeltävä ja subjektiivinen tietoisuuden aspekti. Kant ei siis pitänyt aikaa fysikaalisena ominaisuutena vaan katsoi, että ajallisuuden kokemus vallitsee tajuntamme subjektiivisten rakenteiden kautta. Sen sijaan Mead sanoutui irti tästä kantilaisuuden muodosta ja uskoi objektiiviseen, sosiaalisesti rakentuvaan aikaan, jolla on virtaava dynaaminen luonne.

3.3.6. Jatkuvuus

Meadin argumentaatio ei ole helpoimpia seurata, sillä hänen teksteissään filosofinen, fysikalistinen, historiallinen, psykologinen ja sosiologinen taso sekoittuivat, ja itse puheenaihe – ajallisuus – on kompleksisimpia. Pelkäänkin pahoin, että Mead on paikka paikoin pudonnut oman argumentaationsa kärryiltä, ja monet hänen luonnehdintansa ajallisuudelle muistuttavat Hegelin määritelmää sähkölle. Samaan vaikutelmaan on usean muunkin uskoakseni helppo yhtyä tutustumalla Meadin myöhäisimpiin kirjoituksiin, joissa hän yritti yhdistellä minäkonseptionsa ja historianfilosofiansa eri puolia synteesiksi.

---

[228] Mead kirjoituksessaan ”Perspective theory of objects” teoksessa *PA* (s. 16).

Toisaalta Meadin ajatus jatkuvuudesta (*continuity*) on helposti ymmärrettävä, ja se kokoaa yhteen hänen käsityksiään ajan sosiaalisesta rakentumisesta. Meadin mukaan yksilöiden välillä vallitsee jatkuva sosiaalinen vuorovaikutus, jossa minuutta määritellään uusiin tilanteisiin sopeutuvaksi. Samaan tapaan kuin yksilöiden ja yhteiskunnan välillä on historiallinen jatkuvuus, jatkuvuus vallitsee myös tosiasioiden ja arvojen välillä. Ongelmia muodostuu lähinnä silloin, jos ihmiset eivät usko jatkuvuuteen eivätkä hallittuun muutokseen vaan ajautuvat irrallisuuteen ja hetkellisyyteen, joista seuraa lannistumista, kehityksen pysähtymistä ja suunnitelmien kariutumista. Niinpä jatkuvuuden ajatuksen takaa on helppo lukea myös edistyksellisiä poliittisia päämääriä, ja jatkuvuuden idealla onkin kaiken kaikkiaan neljä eri toteutumisyhteyttä: ajallinen ja historiallinen jatkuvuus, sosiaalinen jatkuvuus ihmisten vuorovaikutuksessa, tieteellinen ja eettinen jatkuvuus, jossa arvostukset perustetaan tosiasioille, ja metafyysis-kosmologinen jatkuvuus luonnossa ja koko universumissa.

Naturalistinen Mead etsi jatkuvuudelle esimerkkitapauksia luonnonilmiöistä. Mead ei käyttänyt juuri tätä vertauskuvaa, mutta hänen ajatustaan on helppo havainnollistaa vaikkapa sateenkaaren väreillä. Aivan niin kuin sateenkaaren värien välillä on jatkuvuus ja on vaikea sanoa, missä yksi väri alkaa ja toinen loppuu, niin myös ihmisten suhteet toisiinsa ovat luonteeltaan diffuuseja. Ihmisten minuudet ulottuvat toistensa alueelle ja ovat toisilleen läpinäkyviä. Ja samaan tapaan kuin on vaikea sanoa, missä kohden kiehuva vesi muuttuu kaasuksi veden höyrystyessä, on vaikea vetää myöskään yksilön ja yhteiskunnan rajaviivaa. Epäilemättä se on olemassa, mutta sen esiinsaanti on vaikeaa. Juhlalliseen ja julistavaan sävyyn Mead kirjoitti:

> Jokainen meistä muuttaa jossakin mielessä sitä sosiaalista järjestystä, johon kuulumme. Jo elämämme saa aikaan sen, ja me itse muutumme jatkaessamme matkaamme. Sosiaalisessa maailmassa on aina toimintaa vastauksena taantumukselle. Tämä jatkuva rakentamisprosessi on arvokas, ja ainoa olennainen imperatiivi, jonka tiedän, on se, että tämän olennaisen sosiaalisen prosessin on pakko jatkua. Sen täytyy jatkua jo siksi, että kaikkien onni on tärkeämpää kuin yksilön onni, mutta koska olemme mitä olemme, meidän täytyy jatkaa sosiaalisina olentoina, ja yhteiskunta on olennainen yksilölle aivan samoin kuin yksilö on olennainen yhteiskunnalle. [*We are all of us in some sense changing the social order in which we belong; our very living does it, and we ourselves change as we go on; there is always action to answer to reaction in the social world. That process of continuing reconstruction is the process of value, and the only essential imperative I can see is that this essential social process has got to go on – the community, on the one hand, and the selves that make up the community. It has to continue not so much because the happiness of all 15 worth more than the happiness of the individual but, being what we are, we have to continue being social beings, and society is*

essential to the individual just as the individual is essential to society. That relationship has to be kept up, and the problem is how the essential social values involved can be maintained.][229]

Meadin mukaan elämme jo nykyajassa ollessamme siinä historiassa, joka muutaman vuosikymmenen kuluttua näyttää ajan patinoimalta ja vanhentuneelta, menneisyydeltä, joka on viety historiankirjoihin. Tämän kaiken harmonian keskellä luonnollinen osa sen kulkua on myös ajallisuuden rikkoutuminen ja säröytyminen.

Meadin ajallisuus- ja toimintakäsityksestä vuonna 1972 tutkimuksellaan *G. H. Mead on Time and Action* väitellyt George Cronk kirjoittaa ajan kulumiseen liittyvästä jatkuvuuden ja epäjatkuvuuden kokemuksesta todeten niiden olevan "dialektisesti" tekemisessä toistensa kanssa:

> Jatkuvuutta itseään ei voida kokea, ellei se rikkoudu. Tämä merkitsee, että jatkuvuus ei voi olla tietoisuuden kohteena, jos se ei ongelmallistu, ja ongelmalliseksi jatkuvuus tulee epäjatkuvuutta tuottavien tapahtumien tuloksena. Jatkuvuus ja epäjatkuvuus (emergenssi) eivät siten ole vastakohtia vaan dialektisia napoja (vastavuoroisesti riippuvaisia todellisuuden tasoja), jotka synnyttävät kokemuksen itsensä. [*Continuity itself cannot be experienced unless it is broken; that is, continuity is not an object of awareness unless it becomes problematic, and continuity becomes problematic as a result of the emergence of discontinuous events. Hence, continuity and discontinuity (emergence) are not contradictories, but dialectical polarities (mutually dependent levels of reality) that generate experience itself.*][230]

Cronkin ajatuksessa painottuu, että myös säröytyminen, rikkoutuminen ja uutuuden ilmaantuminen olivat keskeisiä Meadin näkemyksille ajan kulumisesta ja kestosta.

Saman totesi John Dewey Meadin teokseen *The Philosophy of the Present* kirjoittamassaan esipuheessa, jossa hän korosti ajan kulumisen riippuvuutta muutoksesta, poikkeamista ja vertailukohdista. Hän havainnollisti Meadin näkemystä Charles Peircelta poimimallaan ajatuksella:

> Kuten Peirce sanoi, "on äärimmäisen vaikeaa kiinnittää huomiota kokemuksen jatkuvasti läsnä oleviin osatekijöihin, sillä kokemuksessamme ei ole mitään, johon voisimme rinnastaa niitä, ja ilman vertailukohtaa ne eivät herätä huomiota…" [*"It is," Peirce said, "extremely difficult to bring our attention to elements of experience which are continually pre-*

229 Mead esseessään "Moral behavior and reflective thinking" (ote opiskelijan luentomuistiinpanoista), *PA*, s. 460–461.

230 George Cronk *Internet Encyclopedia of Philosophyn* Mead-artikkelissaan otsikon "Emergence and temporality" alla.

sent. For we have nothing in experience with which to contrast them; and without contrast, they cannot excite our attention..."].[231]

Pitäneekin paikkaansa, että tulevaisuutta olisi vaikeaa erottaa nykyhetkestä ja menneisyydestä, aivan niin kuin uutuutta olisi vaikeaa tunnistaa uudeksi ilman emergenssiin sisältyvää ennalta-arvaamattomuutta ja yllätyksellisyyttä. Aiheuttaessaan muutosta ja katkaistessaan jatkuvuuden emergenssi luo ajallisuuden kokemuksen. Emergenssi, aika ja uuden aineksen ilmaantuminen ovat siten yhtä ja samaa ajallisuuden puuta, mikä toi Meadin näkemykset lähelle romanttis-filosofisia ajatuksia todellisuuden kehittymisestä. Jatkuvuuteen syntyvät poikkeukset ja haarautumiset eri oksiin tekevät mahdollisiksi sekä biologisen että kulttuurisen evoluution.

On syytä huomata, että Meadin visioiden tärkein merkitys ei ollut (myöskään hänen omana aikanaan) niiden tieteenfilosofisissa puolissa, vaan ne rajoittuivat lähinnä historianfilosofian ja yhteiskuntafilosofian piiriin. Tässä mielessä Meadin ajattelu oli edustavasti modernia, ja hänen tekstikatkelmiensa kautta piirtyy helposti karrikatyyri "paluuta tulevaisuuteen" suunnittelevasta tiedemiehestä, joka puntaroi ajan olemusta tiimalasi tai taskunauris kädessään. Tässä asiayhteydessä ei ole myöskään voitu välttyä tahattomilta komiikan vaikutelmilta, jotka sisältyvät tiettyjen ajatuskulkujen ilmeisyyteen. Mead esimerkiksi kirjoitti, että

> [e]mergentti, silloin kun sitä ilmenee, löydetään aina menneisyydestä seuranneena, mutta ennen ilmaantumistaan se ei määritelmänsä mukaan seuraa menneestä. [*The emergent when it appears is always found to follow from the past, but before it appears it does not, by definition, follow from the past.*][232]

Tämäntapaiset itsestäänselvyydet saattavat näyttää hersyviltä, ja Meadin kohtaamat aikaparadoksit voivatkin herättää lukijoissa sympatiaa. Etsimättä mieleen tulee kuva tieteeseen vihkiytyneestä oppineesta, joka yrittää löytää ajan ja historian olemuksen samaan tapaan kuin alkemistit yrittivät valmistaa laboratorioissaan kultaa. Mead oli nähdäkseni juuri sellainen tiedemies, joka omassa tutkijankammiossaan jatkoi menneisyyden ja tulevaisuuden yhteenhitsaamista ja jonka meidän oma aikamme päästää mielellään viisaan lepoon.

Toisaalta Meadin näkemyksillä yhteiskunnallisesta jatkuvuudesta on ollut relevanssia myös nykyajan sosiaalipsykologiassa. Esimerkiksi blumerilaiselle koulukunnalle 'jatkuvuudella' on ollut tärkeä merkitys.

---

[231] Charles Peirce John Deweyn muistikuvan mukaan Meadin teoksen *The Philosophy of the Present* esipuheessa (1932, s. xxxviii).

[232] *PP*, s. 2.

3.3.7. Mead historianfilosofina

Monien historiantutkijoiden tavoin Mead erotti toisistaan historian tapahtumat ja historiantulkinnan. Hänen mielestään historia piirtyy eteemme yllätyksiä sisältävänä jatkumona, joka toisinaan katkeaa kääntyäkseen uuteen ja ennalta arvaamattomaan suuntaan. Lisäksi jokainen sukupolvi kirjoittaa oman historiansa, eli historian merkitys vaihtelee tulkitsijoista riippuen.

Menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden suhteista puolestaan avautuu tulkintojen ja vaikutusyhteyksien sikermä, jossa menneisyyttä tulkitaan paitsi menneisyyden itsensä, myös nykyhetkeen ja tulevaisuuteen liittyvien odotusten kautta. Samoin menneisyyttä, nykyhetkeä ja tulevaisuutta koskevat ajatukset vaikuttavat nykypäivään ja siihen, millaiseksi tulevaisuus muodostuu. Vaikka aika ja historia ovatkin objektiivisina olemassa, historiantulkinta on aina subjektiivista ja riippuvaista kuhunkin ajanhetkeen liittyvistä näköaloista. Tämän historianfilosofisen ja hermeneuttisen ajatuksensa Mead maalasi lukijoiden eteen humanistille ja julistajalle tyypillisellä laajalla pensselillä.

Mead näyttää yhtyvän Hegeliltä lähtöisin olevaan sekä J. V. Snellmanin ja italialaisen uushegeliläisen idealistin, Benedetto Crocen (1866—1952), kehittelemään näkemykseen, että historiantutkimuksen kohde ei ole menneisyys sinänsä vaan nykyisyyteen sisältyvä menneisyyden ulottuvuus. Lisäksi nykyisyys ohjaa menneisyyden tulkintoja niin voimakkaasti, että mitään lopullista historiaa ei voida saavuttaa, vaan historia kirjoitetaan ajasta aikaan yhä uudelleen. Romanttista ja panteistista idealistifilosofia Friedrich von Schellingiä (1775–1854) käsittelevässä artikkelissa, joka on julkaistu teoksessa *Movements of Thought in Nineteenth Century*, Mead kirjoitti ihmiskunnan historiasta näin:

> Huomaamme, että jokaisella sukupolvella on erilainen historia: että se on osa koneistoa, jossa jokainen sukupolvi luo oman historiansa. Erilainen Caesar ylittää Rubiconin, ei vain jokaisen historiankirjoittajan, vaan myös sukupolven myötä. Tämä merkitsee, että katsoessamme taaksemme näemme erilaisen menneisyyden. Kokemus on samantapainen kuin vuorikiipeilijällä. Kun hän katsoo taakseen jäänyttä ja ylittämäänsä maisemaa, hänen edessään avautuu aina erilainen näköala. Samaan tapaan menneisyys muuttuu jatkuvasti, kun katsomme sitä eri kirjailijoiden ja sukupolvien silmin. Siksi vain tulevaisuus ei ole uutta, vaan myös menneisyys on uudenlaista. [*We find that each generation has a different history, that it is a part of the apparatus of each generation to reconstruct its history. A different Caesar crosses the Rubicon not only with each author but with each generation. That is, as we look back over the past, it is a different past. The experience is something like*

that of a person climbing a mountain. As he looks back over the terrain he has covered, it presents a continually different picture. So the past is continually changing as we look at it from the point of view of different authors, different generations. It is not simply the future which is novel, then; the past is also novel.][233]

Tekstipassuksen tyyli osoittaa, että naturalistisessa Meadissa asui myös idealistinen historianfilosofi. Hänen idealisminsa ei ollut tosin metafyysistä vaan pelkästään asenteellista. Se oli puhdasta ihanteellisuutta, optimistisuutta ja kehitysuskoisuutta, jonka nauttima luottamus oli Meadin taholta niin ilmeistä, että filosofian historiaa huonostikaan tuntevien on mahdotonta olla näkemättä jälkiä, jotka paljastavat Meadin yhteydet saksalaiseen historianfilosofiaan.

Idealisminsa johdosta Mead oli kuitenkin vaarassa syyllistyä historioitsijoiden synneistä syvimpään, toisin sanoen presentismiin, jonka mukaisesti menneisyys upotetaan osaksi nykyaikaa ja sitä tulkitaan nykyisyyden teatterikiikarin läpi. Tällöin historian tapahtumia helposti vääristellään, ja mennyt aika alkaa näyttää turvalliselta lintukodolta; onhan se jo elettyä elämää, jonka lopputulokset ovat tiedossa, eikä siihen enää liity sellaisia epävarmuustekijöitä, jotka tosiasiassa leimaavat jokaista kuluvaa nykyaikaa. Toinen Meadin historiakäsitystä varjostava uhka oli hänen teleologiseen ajatteluunsa liittyvä lopputulosharha, jonka mukaisesti historian tapahtumia arvioidaan niiden lopputulosten eikä prosessien perusteella. Ja kolmantena vaarana asiassa väijyy anakronismin helmasynti, eli asioiden ja ilmioiden kuvaaminen aikakauteen kuulumattomilla käsitteillä.

On hyvin harvinaista, että samassa henkilössä voi yhdistyä etevä tieteenharjoittaja, poliitikko ja hyvä historioitsija. Oletettavasti myös Mead olisi voinut luoda tieteenharjoittajan toimensa ohella uraa pikemminkin poliitikkona kuin historiallisten tosiasioiden kirjurina. Silti on mahdollista sanoa, että Meadissa yhdistyi hämmästyttävällä tavalla naturalistinen ja edistysuskoinen systeemifilosofi, valistusfilosofinen ja humanistinen yhteiskuntateoreetikko, moderni tieteenfilosofi ja idealistinen sekä romanttinen visionääri, jonka henkeäsalpaavissa siveltimenvedoissa havisevat niin hegeliläisen maailmanhengen kuin beethovenilaisen harmonian haaveet.

On luonnollisesti selvää, että Meadin käsittelemän ongelmakentän kautta avautuvat kaikki hermeneuttisen tieteenfilosofian kysymykset. Sen kautta näyttäytyy tulkitsevan filosofian ja filosofisen tulkitsemisen ihmeellinen maa. Huomattava kuitenkin on, ettei Mead kehitellyt ajatuksiaan historiantutkimusta tai ihmistieteitä koskevaksi *metodologiaksi*,

---

[233] Mead kirjoituksessaan ”The romantic philosophers – Schelling” teoksessa *MT* (s. 116–117).

vaan ne jäivät lähinnä edifioivaksi, suuntaa antavaksi filosofiaksi, jonka tehtävänä on pohtia etäisyyksiä, mittasuhteita ja asteita ja korottaa tärkeinä pidettyjä asioita potenssiin. Merkittävimpänä ihmisen olemassaoloa koskevana johtopäätöksenä voidaan pitää Meadin havaintoa, että historiantulkinta on ajasta aikaan vaihtelevaa, että historiankirjoitus sinänsä on osa historian prosessia ja että nykyisyydessä tapahtuva historiantulkinta myös luo tulevaisuutta ja menneisyyttä. Ihminen on itseään ja historiaansa luova sekä tulkitseva olento.

Mikäli Meadin aikakäsityksistä ja historianfilosofiasta erottuvan viisauden haluaisi esittää elämänfilosofisessa muodossa, se voisi koskea nykyhetkessä elämisen tärkeyttä. Ihmisethän eivät voi elää sen enempää menneisyydessä kuin tulevaisuudessakaan vaan ainoastaan nykyisyydessä. Turhia viisastelematta voi sanoa, että ne, jotka elävät menneisyydessä, ovat kuolleet, ja ne, jotka elävät tulevaisuudessa, eivät ole koskaan eläneetkään.

3.4. MENETELMÄOPILLINEN LUOJA JA UUDISTAJA

Meadin ajattelulla ja symbolisella interaktionismilla on ollut suuri vaikutus paitsi merkityksenteoriaan, havainnonfilosofiaan ja historianfilosofiaan, myös ihmis- ja yhteiskuntatieteiden metodologiaan. Meadilla oli useita kosketuskohtia käytännön yhteiskuntapolitiikkaan, ja kiintoisaa onkin, millaiseksi hänen käytännöllinen antinsa sosiaalitieteille muodostui. Filosofisuudestaan ja teoriapitoisuudestaan huolimatta Meadin ajattelu oli erittäin pragmaattista ja yhteiskuntapoliittisesti painottunutta, joten ei ole ihme, miksi se on osoittautunut hyvin soveltamiskelpoiseksi.

Kuten tunnettua, Mead itse ei jättänyt jälkeensä selvärajaista koulukuntaa mutta ei myöskään riitoja siitä, mitä symbolinen interaktionismi on. Edelleen hänen vaikutuksensa ovat luettavissa useista sosiologian ja sosiaalipsykologian metodiopeista ja luonnollisesti myös siitä arkiymmärryksestä, johon Meadin käsitys vuorovaikutuksesta minuuden synnyttäjänä on ulottunut.

Nimeltä mainittuja teorioita, jotka ovat hyödyntäneet Meadin ajattelua ja symbolista interaktionismia, ovat erilaisten minäkuvakartoitusten lisäksi roolitеoria, viiteryhmäteoria, sosiaalisen poikkeavuuden leimaamisteoria, sosiaalisen vuorovaikutuksen dramaturginen lähestymistapa ja jo edellä viittaamani etnometodologia. Koetankin tämän pääluvun lopuksi jatkaa Meadin ajattelun virittämää tieteenfilosofista ja eettistä pohdintaa ihmis- ja yhteiskuntatieteiden menetelmiä koskevasta näkökulmasta. Ihmistieteillä tarkoitan tässä yhteydessä eritoten psykologiaa, sosiologiaa ja sosiaalipsykologiaa mutta myös humanistisia tieteitä sekä eräitä monitieteellisiä tieteenaloja, kuten lääke- ja hoitotieteitä, joiden piirissä ihminen on mukana sekä tietävänä subjektina että tutkimusten kohteena.

3.4.1. Rooliteoria

Rooliteoriassa Meadin ajatus rooleihin samastumisesta on otettu todesta, kun on muotoiltu käsitystä, että on olemassa muiden odotuksista koostuva sosiaalisen toiminnan kaava, joka määrää yksilön käyttäytymistä. Eräät rooliteoriaa hyödyntäneet tutkijat ovat kohdistaneet huomionsa siihen, miten *yksilöt havaitsevat* rooliodotukset ja suhtautuvat niihin, kun taas toiset ovat keskittyneet *rooliodotusten ja -kuvioiden muotoutumiseen*.

Mead ei itse määritellyt roolin käsitettä kovin tarkkarajaisesti, mutta hän oli kiinnostunut nimenomaan roolin*otosta* ja rooleihin *samastumisesta*. Tuskin olisi väärin sanoa, että sana ”rooli” oli hänelle uusi, kiehtova ja muodikas käsite, jonka 1900-luvun alkupuolen sosiaalitiede oli ottamassa käyttöön. Itse sana juontaa juurensa ranskan kielen sanasta ”*rôle*”, joka puolestaan perustuu ’pientä rullaa’ tarkoittavaan latinankieliseen sanaan. Antiikin teatterissa sillä tarkoitettiin kerälle käärittyä pienikokoista paperilappua, josta näyttelijät voivat lukea vuorosanansa, ja myöhemmin roolin käsitteellä onkin erotettu näyttelijät heidän esittämästään osasta. Mead puolestaan oli kiinnostunut liittämään henkilön ja hänen roolinsa vahvasti yhteen, sillä hän ajatteli, että ihmisen minuus perustuu roolinottoon. Hänen mukaansa minuuden pitää tulla sosiaalista rooliaan vastaavaksi. Mead lausui roolin ottamisesta ja persoonasta näin:

> Persoona on persoonallisuus, koska hän kuuluu yhteisöön: koska hän ottaa tuon yhteisön instituutiot osaksi omaa käyttäytymistään. Hän omaksuu sen käyttämän kielen ilmaisuvälineeksi, jonka kautta hän saa persoonallisuuden, minkä jälkeen hän kaikkien muiden jäsenten edustamien erilaisten roolien ottamisen prosessissa saa yhteisön jäsenten asenteet. [*A person is a personality because he belongs to a community, because he takes over the institutions of that community into his own conduct. He takes its language as a medium by which he gets his personality, and then through a process of taking the different rôles that all the others furnish he comes to get the attitude of the members of the community.*][234]

Tällainen käsitys rooleissa olemisesta on nykyisen rooliteorian kannalta hyvin vaativa, sillä siinä ihmisen persoonallisuus liitetään häneltä odo-

---

[234] *MSS*, s. 162. Meadin käyttämästä ilmaisusta ”*language as a medium*” tuskin kannattaa innostua liikaa, vaikka jaottelusta ”kieleen universaalina ilmaisukeinona” ja ”kieleen kalkyylina” onkin tullut osa analyyttisen kielifilosofian tapaa tulkita kaikkea filosofiaa. Kieli ei ollut Meadille kulkuneuvo vaan persoonallisuuden osatekijä.

Roolin käsitteen uutuudesta kertonee se, että Meadin painetuissa teoksissa sanasta ”rooli” on käytetty sanan ranskankieliseen juureen perustuvaa muotoilua ”*rôle*”. Sanatarkka käännös Meadin käsitteestä ”*furnish*” olisi puolestaan ”kalustaa”, mikä vie ajatukset lähelle nykyaikaista roolikalustuksen ideaa – eikä suinkaan turhaan.

tettavaan käyttäytymiseen niin kiinteästi, ettei väliin jää edes ilmaa. Tämä puolestaan kytkee roolin käsitteen lähelle normia.

Sen sijaan nykyaikainen rooliteoria on korostanut roolien tiedostamista ja reflektiota. Ensinnäkin (1) on erotettu toisistaan roolit, jotka ovat olemassa esimerkiksi eri ammattikuntia koskevina *rooliodotuksina*, ja *roolit, joita yksittäiset toimijat onnistuvat esittämään* rooleissa ollessaan. Yksilöllisten suoritusten tuloksena syntyy hyvin erilaisia tulkintoja esimerkiksi poliisin roolista, vaikka rooli sinänsä onkin melko selväpiirteinen. Kukaan tuskin silti ajattelee, että vahvimmankaan rooliinsa hukuttautujan pitäisi muuttua roolinsa mukaiseksi esittäen poliisin roolia yötä päivää: sekä vapaa-aikanaan, työssään että aviovuoteessaan. Rooliodotuksia sisältävissä tilanteissa, kuten ammateissa toimiessaan, ihmiset vievät rooleihin samastumisen läpi vaihtelevasti: pyrkien määrittelemään oman tilanteensa vallitsevien rooliodotusten keskellä, valitsemaan kannaltaan oikean tai hyödyllisen roolin, muokkaamaan omaa rooliaan ja esitystään tarpeen mukaan sekä yrittämällä myös vaikuttaa yleisesti vallitseviin rooliodotuksiin ja -kuvioihin.

Toinen (2) tärkeä erottelu vallitsee *roolien* ja *normien* välillä. Siinä, missä normi on lainsäädännöllinen vertauskuva, rooli perustuu teatterin maailmaan. Näennäisestä kaukaisuudestaan huolimatta normin käsite seuraa kiinteästi roolin käsitettä. Keskeinen ero on, että normin käsite keskittää huomion *yksilön* ja hänen *yhteisönsä* väliseen käyttäytymiseen edellyttäen yksilöiltä yhdenmukaista käytöstä, kun taas roolin käsite kiinnittää huomiota *ryhmien keskinäisiin* suhteisiin ja niihin *poikkeuksiin*, joita yksilöt tekevät yleisistä säännöistä. Siinä, missä normit valaisevat samanlaisuutta, roolit valottavat odotusten sävyttämää hyväksyttyä erilaisuutta. Normit seuraavat kuin hai laivaa roolin käsitettä myös siksi, että roolikonflikteista ja rooliodotusten rikkomuksista langetetaan usein rangaistuksia, aivan niin kuin esitysten onnistumisista puolestaan seuraa palkintoja. Vakavaksi asian tekee se, etteivät sanktiot ole aina vain vertauskuvallisia.

Mead näytti joka tapauksessa liittävän roolinoton ja normeihin samastumisen niin vahvasti yhteen, että hänen ajatteluunsa perustuvassa varhaisessa symbolisessa interaktionismissa roolit ja normit nyöritettiin kiinteästi toisiinsa. Toisaalta myös tällaista ajattelutapaa voidaan ymmärtää, sillä ihmiset tulevat usein rooliensa kaltaisiksi tunnistamatta sen enempää normien ja roolien ohjaavaa vaikutusta kuin omaa itseään roolien ja normien alta. Kiintoisaa onkin, miten lähelle yhteiskunnan rooliodotuksia ja normeja ihmiset sallivat oman persoonansa muovautua, ja katoavatko rajat oman itsen ja roolien väliltä jossakin vaiheessa kokonaan. Keskeistä on tällöin se, missä vaiheessa nuo rajat piirtyvät esiin, jos ne ovat syntyäkseen.

Eroa minuuden ja omaksutun roolin välillä on myöhemmin kuvattu roolietäisyyden käsitteellä. Vaikka Meadin ajatus roolin ja persoonan

yhtymisestä voi olla kuvauksena myös tosi, se ei tee reflektiivistä tutkimusta tarpeettomaksi vaan korostaa kriittisen asennoitumisen merkitystä sekä tieteessä että arkielämässä. Roolit on tärkeää tunnistaa, mikäli halutaan välttää joutumista niiden vangeiksi.

Yhden selityksen siihen, miksi Mead katsoi ihmisten olevan pitkälle rooliensa muovaamia, tarjoaa se, että hän ajatteli roolin käsitteestä toisin kuin nykyinen rooliteoria. Hänelle roolin käsite palveli pikemminkin kielifilosofian lingvistisenä apuvälineenä, jonka tehtävänä oli perustella semanttista universalismia, eikä se siten liittynyt normeista kiinnostuneeseen sosiologiaan. Rooli voidaankin ymmärtää joko käsitteenä, joka kuvaa keinotekoista ja ulkopuolelta annettua tehtävää, tai (Meadin tapaan) käsitteenä, joka kuvaa ihmisen situaatiota eli olemisemme perustilannetta. Myös monet eksistenssifilosofit ovat ajatelleet, että ihminen on aina väistämättä jossakin roolissa, vaikka se ei olisikaan hänen toiveidensa eikä todellisen minuutensa mukaista.

3.4.2. Viiteryhmäteoria

Meadilta vaikutteita saaneessa *viiteryhmäteoriassa* on paneuduttu siihen, miten yksilöt tulkitsevat ryhmiä, joihin he kuuluvat. Viiteryhmäteorioita sanotaan myös sosiaalisen vertailun teorioiksi, ja niissä tutkitaan, millä tavoin yksilöt vertaavat tilannettaan eri ihmiskategorioihin ja kuinka nuo ryhmät vaikuttavat heidän asenteisiinsa ja käyttäytymiseensä.

Myös Mead tunnisti ja tunnusti eri ryhmien erot ajatellessaan, että ihmisen minuus kehittyy täysin ”vain mikäli hän ottaa sen jäsentyneen sosiaalisen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu [*only in so far as he takes the attitudes of the organized social group to which he belongs*]”.[235] Maininta saattaisi kuulostaa painostavalta, ellei siitä alleviivattaisi ’sosiaalisten ryhmien jäsentyneisyyttä’. Juuri tämän viiteryhmäteoria onkin halunnut nostaa esiin korostaessaan, kuinka tärkeänä ihmiset kokevat sen, että he kuuluvat oikeaan ryhmään. Niinpä viiteryhmäteoreetikot pyrkivät selvittämään, miten yksilöt lukevat itsensä osaksi sellaista ryhmää, jonka jäsenillä on hänen itsensä kanssa samankaltaisia ominaisuuksia. Viiteryhmäksi sanotaan ihmisiä, joiden odotuksista rooli muodostuu ja joiden kanssa käytävän vuorovaikutuksen tulosta roolikäyttäytyminen on.

Käytännössä viiteryhmät voivat olla hyvin epämääräisiä, kuten rikkaat, köyhät, hyvinvoivat, pahoinvoivat, ystävät, kollegat, suomalaiset tai sukulaiset, ja eri ominaisuuksista voi yhteisten nimittäjien perusteella muovautua roolikasautumia, joissa tärkeimmät roolit klusteroituvat muodostaen yksilölle vertaisryhmän. Jos roolikasautuma muodostaa ristirii-

[235] *MSS*, s. 155.

dattoman kokonaisuuden, voidaan puhua roolitasapainosta; muussa tapauksessa taas rooliristiriidoista. Rooliristiriitoja esiintyy, jos sama ihminen joutuu useiden ristiriitaisten rooliodotusten kohteeksi, mikä puolestaan voi johtua ristiriitaisista roolikasautumista ja jäsenyyksistä eri viiteryhmissä. Esimerkiksi tiedeyhteisö saattaa odottaa professorilta puolueettomuutta ja sitoutumattomuutta taloudellisiin intresseihin, kun taas yliopiston hallinto odottaa hänen pystyvän myymään tiedettä ja hankkimaan sitä kautta rahaa yrityksiltä. Pursiseura luottaa hänen osallistuvan viikonlopun regattaan, kun taas hänen perheensä odottaa malttamattomasti lähtöä pyhäpäivän piknikille, joten ei ole ihme, jos huolenaiheita ja ristiriitoja riittää.

Viiteryhmäteoroiden mukaista on erottaa rooli ja status toisistaan. Alan uranuurtaja Robert K. Merton (1910–2003) otti viiteryhmän käsitteen käyttöön roolimalleja koskevassa työssään, jossa hän tutki lääketieteen opiskelijoiden sosialisaatiota. Roolilla viitataan siihen, mitä lääkäri tekee, ja statuksella siihen, mitä lääkäri on. Rooli on tällöin lääkäriltä odotettu käyttäytyminen, kun taas status on asema, jota hän esittää.[236] Viiteryhmäteorioissa on todettu, että ryhmien vaikutus yksilöihin voi olla huomattava, vaikka ryhmien ja yksilöiden välillä olisi etäisyyttä ja vaikka ihmiset eivät olisi ryhmissä fyysisesti läsnä. Internetin, joukkotiedotuksen ja sosiaalisen median vaikutuksia analysoiva tutkimus on vahvistanut viiteryhmäteoroiden jo 1960-luvulla saavuttamia tuloksia, mikä osoittaa, kuinka kauaskantoista meadiläinen vuorovaikutuksen analysoiminen on ollut.

3.4.3. Sosiaalisen poikkeavuuden teoria

Sosiaalisen poikkeavuuden teoria ja tutkiminen olivat pitkään symbolisen interaktionismin varaan perustettujen vuorovaikutusteorioiden suosituimpia sovellutusyhteyksiä. Poikkeavuuden teorioissa tutkittiin, miten yhteiskunta ensin leimaa tietyt teot poikkeaviksi ja kuinka yksilöt tämän tuloksena reagoivat muiden arvioihin sekä joissakin tapauksissa soveltavat poikkeavuuden leimoja myös itseensä.

Poikkeavuuteen liittyy leimautumista, jolla voidaan tarkoittaa ensinnäkin erilaiseksi erottumista ja toiseksi myös yksilön taipumusta käyttäytyä hänelle määritellyn roolin mukaisesti. Tyypillistä on, että varsinkin

---

[236] Roolimallin käsitteen käyttöönotosta ja ”itseään toteuttavan ennusteen” käsitteen määrittelystä tunnettu Robert K. Merton piirsi roolin ja stauksen välille tiukan eron muun muassa teoksessaan *Social Theory and Social Structure* (1968). Merton sai vaikutteita myös Meadilta, ja hän laati Meadin teoksista *Mind, Self, and Society* ja *The Philosophy of the Act* arviot *Isis*-nimiseen lehteen (1935, vol. 24, s. 189–191 ja 1940, vol. 31, s. 482–483). Ne sisältyvät Peter Hamiltonin vuonna 1992 toimittamaan kokoelmaan *George Herbert Mead – Critical Assesments*, vol. 1 (s. 15–16 ja 32–33).

pienillä paikkakunnilla, joilla elämäntavan tarkkailu on yleistä, julkisuudessa eniten näkyviltä henkilöiltä, kuten lääkäreiltä, opettajilta ja pastoreilta odotetaan roolinsa mukaista käytöstä niin työtehtävissään kuin uimarannoillakin. Erilaisilta vaikuttavat ihmiset taas leimataan helposti homoiksi, saitureiksi, työtä vieroksuviksi, tärähtäneiksi tai ainoastaan "erikoisesti pukeutuviksi". Mikäli ihmiset alkavat itse uskoa huhuihin, juoruihin ja mielipiteisiin, joiden mukaisesti he havaitsevat itsestään ajateltavan, rooli voi muuttua osaksi heidän identiteettiään. Tässä onkin kohta, jossa Meadin symbolinen interaktionismi ja sosiaalisen poikkeavuuden teoria murtuvat irti toisistaan.

Meadin ajatus roolin muuttumisesta osaksi identiteettiä on sinänsä valaiseva ja selitysvoimainen, mutta sosiaalisen poikkeavuuden teorioissa sitä voidaan pitää lähinnä varoittavana esimerkkinä. Leimautuminen voi nimittäin johtaa myös kielteiseen roolin oppimiseen ja sisäistämiseen, kuten sellaisen rikoksesta tuomitun tapauksessa, joka alkaa itsekin uskoa ympäristönsä negatiivisiin käsityksiin itsestään ja jonka paluu normaaliin elämään vaikeutuu ympäristön langettamien leimojen vuoksi. Meadiläisesti ajatellen hän ottaa suhteessa itseensä ne asenteet, jotka hän päättelee toisilla ihmisillä olevan, ja näin myös poikkeavuus vahvistuu. Yhteiskunnan normit ja asenteet voivat tuottaa poikkeavuutta rajaamalla normeja rikkoneet ulkopuolelleen, ja tällaista poikkeavuuden sisäistämistä ja oppimista sanotaan sekundaariseksi poikkeavuudeksi.

Arkipäiväisen ja viattomalta näyttävän esimerkin tarjoaa luottohäiriömerkintöjen keruu ja kaupustelu, jonka mukaisesti yksityinen firma käyttää suurta valtaa pitämällä sinänsä mitättömistä ja usein vain pienehköistä maksuhäiriöistä rekisteriä. Tällaiselle mustalle listalle päätyminen merkitsee pahimmillaan sitä, ettei kertarikkeeseen syyllistyneelle ihmiselle myönnetä jatkossa sen enempää puhelinliittymiä, lainoja kuin vuokra-asuntojakaan. Yksi maksamatta jäänyt lasku voi siis tuhota ihmisen koko elämän ja käynnistää vilppikierteen, jolloin kontrollijärjestelmän seuraukset pikemminkin tuottavat häiriökäyttäytymistä kuin estävät tai vähentävät sitä.

Normisosiologian näkökulmasta häiriökäyttäytymistä pidetään usein vain ongelmallisena normien rikkomisena, mutta funktionalistisesti ajatellen myös rikkomusten paikantamisella ja rikkoneiden nimeämisellä voidaan katsoa olevan jokin tehtävä yhteiskunnassa, esimerkiksi syntipukkien osoittaminen. Tämä ohjaakin pohtimaan "normaalina" ja "oikeana" pidetyn asemaa yhteiskunnassa: kuinka oikeutettuja tai epäoikeudenmukaisia valtaa käyttävien tahojen ylläpitämät rooliodotukset ovat, mihin yhteiskunnan pyrkimykset vaatia yksilöiltä tietynlaista käyttäytymistä perustuu ja miksi yksilöiden pitäisi noudattaa enemmistöjen valintoihin nojaavaa lausuttua tai lausumatonta käsikirjoitusta? Ovatko kirjoitetut lait puolestaan mitään muuta kuin kansan enemmistön, taloudellisten vallankäyttäjien tai diktaattorien mielipiteitä?

Vaikka Mead vaikuttaakin yhtenäiskulttuurin puolestapuhujalta, hänen käsityksensä demokraattisesta ja tasa-arvoisesta yhteiskunnasta kääntävät pois ainakin osan häntä kohti osoittavista syytösten seipäistä. Ajattelihan Mead alun alkaen niin, että yhteiskunnan tulisi olla oikeudenmukainen ja tasapuolinen. Hänen sosiologinkatseensa pyrki luonnostelemaan sellaista yhteiskuntaa, jossa poikkeavuus ei ensinkään erottuisi tai leimautuisi poikkeavuudeksi, ja näyttöä tästä antaa hänen käsityksensä moneen ryhmään kuulumisesta. Voidaankin sanoa, että Mead ajatteli erilaisuudesta ja poikkeavuudesta melko eri tavalla kuin sosiaalisen poikkeavuuden teorioita kehitelleet sosiologit, sillä hän oli ensisijaisesti makrotason ilmiöistä kiinnostunut yhteiskuntafilosofi.

Vaikka erilaisuuteen ja poikkeavuuteen liittyvä normien rikkominen onkin sosiaalisen poikkeavuuden teorioiden ja normisosiologian näkökulmasta vain "epäonnistunutta sosiaalistumista", se voi olla myös normien kokemista epäonnistuneiksi. Niinpä huomion kiinnittäminen pelkkään poikkeavuuteen on havaittu viime vuosikymmeninä ideologiseksi tavaksi tehdä tutkimusta. Vaikka sosiaalisen poikkeavuuden teoriat pyrkivätkin olemaan kriittisiä ja reflektiivisiä, ne korostavat käyttäytymisen valtavirtoja sekä tuottavat itse tuota poikkeavaksi erottautumista ja sopeutumisen sekä normalisoimisen painetta. Niinpä teorioita on jouduttu täydentämään ja korjaamaan kiinnittämällä huomiota valtakulttuurien omaan rakentumiseen sekä pohtimalla, kuinka valtakulttuurit itse luovat poikkeavuutta aiheuttavia normeja omalla enemmistökäyttäytymisellään. Tämän merkiksi monet vähemmistöistä kiinnostuneet tutkijat eivät enää sano itseään mielellään vähemmistötutkijoiksi vaan ironisesti enemmistötutkijoiksi, jotka pyrkivät porautumaan kriittisesti siihen, millaisia esimerkiksi etniset tai seksuaaliset valtakulttuurit ovat omassa roolien rakennustyössään.

3.4.4. Vuorovaikutuksen dramaturginen lähestymistapa

Pisimmälle symboliseen interaktionismiin liittyvää roolien käsittämistapaa on kehitellyt kanadalaissyntyinen ja Chicagon yliopistossa vuonna 1953 tohtoriksi väitellyt Erving Goffman (1922–1982), joka tunnetaan yksittäisistä tilanteista ja läsnäolon sosiaalisista hetkistä kiinnostuneena mikrososiologina. Goffman käsitteli ihmisten kasvokkaisia vuorovaikutustilanteita ja toimintalogiikoita, joita ihmiset noudattavat arkielämässään. Hän siis sovelsi Herbert Blumerilta saamaansa sosiaalisen vuorovaikutuksen ideaa ja tulkintakehikkoa yksilöiden välisiin kohtaamisiin tavalla, joka muistuttaa myös strukturoituneita sosiaalisen vaihdon teorioita. Goffman ei kuitenkaan pitänyt kiinnostuksensa kohteena ensisijaisesti ihmisen tajuntaa ja merkityksiä, kuten Harold Garfinkel, vaan hän piti analyysiensä kohteena ja mittakaavana ihmisille syntyviä sosiaalisia

tilanteita. Meadilta ja Blumerilta on lähtöisin Goffmanin rakkaus minuutta koskeviin kysymyksiin ja inhimillisen toiminnan ilmaisulliseen (*expressive*) sekä vaikutelmia tuottavaan (*impressive*) luonteeseen.

Ensimmäisessä laajaa huomiota saaneessa teoksessaan *The Presentation of Self in Everyday Life* (suom. *Arkielämän roolit*) vuodelta 1956 Goffman esitteli ”dramaturgisena” tunnetun ajattelutapansa, että maailma on teatteri, jonka näyttämöllä ihmiset esittävät minuuttaan. Tällainen sovellus onkin varsin luonteva, sillä teatterialan sanasto sopii lähes sellaisenaan symbolisen interaktionismin rooliteoriaan. Goffmanin ajatus on, että sosiaalisuus koostuu läsnäolosta näyttämöllä, jossa näyttelijöiden pitää antaa itsestään roolin mukainen vaikutelma yleisön seuratessa näytöstä. Goffmanin dramaturgiassa keskeiseksi nousee vaikutelmien hallinta (*impression management*), jonka tehtävänä on taata esitysrituaalien onnistuminen ja estää roolikömmähdykset eli lipeämiset rooliodotuksista. Sosiaalisen elämän perusperiaatteeksi muodostuu tällöin hämmennyksen välttäminen, jolloin näyttelijän kyvyllä korjata ja selittää pois erehdyksiään on yhtä tärkeä merkitys kuin yleisön halukkuudella hyväksyä rooleistaan livenneiden mokaajien yritykset pelastaa omat kasvonsa. Juuri tästä sai nimensä Goffmanin teosta edeltävä artikkeli ”On face-work”, joka käsittelee ”kasvotyötä”.[237] Kasvojen säilyttämisen kannalta tärkeää rituaalissa on uskottavuus, jolla näyttelijä sitoutuu roolinsa läpiviemiseen, sillä kömmähdysten anteeksiantaminen on mahdollista vain yleisöltä ja kanssanäyttelijöiltä saatujen täydentävien esitysten kautta. Tässä mielessä roolit ja vuorovaikutus hahmottuvat seremoniaksi, jonka onnistunut läpivienti koetaan yhteisen edun mukaiseksi ja suorastaan pyhäksi asiaksi.

Esimerkiksi lentoemännän täytyy ennen koneen lähtöä viedä läpi turvaohjeita koskeva rituaalinsa, ja vaikka se monien matkustajien mielestä saattaakin näyttää naurettavalta, he mukautuvat noudattamaan ohjeita ja suhtautuvat ymmärtäväisesti matkustamohenkilökunnan huolehtimiseen, sillä onhan kyseessä kaikkien lentokoneessa olevien turvallisuus. Tai ministerin, joka on unohtanut paperille kirjoitetun puheensa kotiin, sallitaan lausua avajaissanansa päästään ja hieman tavallista lyhyemmin, sillä tämänkaltaisen ymmärtäväisyyden kautta tärkeä tilaisuus voidaan pelastaa, säästytään pitkältä esitykseltä sekä vauhditetaan siirtymistä kahvinjuontiin. Sen sijaan yhtä suopeasti ei varmastikaan suhtauduta syrjintää julkisesti vastustavaan virkamieheen, jonka paljastetaan kertoneen rasistisia vitsejä saunaillassa, eikä ymmärtäväisyys ulotu kovin helposti myöskään pörssiosakkeita omistavaan kommunistiin,

---

[237] Ks. Erving Goffmanin artikkelia ”On face-work” vuodelta 1955 hänen kokoelmateoksessaan *Interaction Ritual – Essays on Face-to-Face Behavior* (1967). Toisin kuin Emmanuel Levinas, Goffman katsoi, että kasvot eivät heijastele sisäistä minuutta, vaan ne luodaan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, jossa ihmiset pyrkivät ”säilyttämään kasvonsa”.

veropetoksesta kiinni jääneeseen verovirkailijaan, haureudentekoon syyllistyneeseen pappiin tai työttömän roolissa oleskelleeseen hämärien hommien tekijään.

Heidän tapauksissaan kyse on vahvoista rooleista, joista pois putoaminen merkitsee usein katastrofaalista kasvojen menetystä. Roolityön ja vaikutelmien hallinnan epäonnistuminen kyseenalaistaa myös Goffmanin käsityksen, että kaikki sosiaalinen oleminen koostuu *vain rooleista*. On kysyttävä, eivätkö esimerkiksi työttömyys tai Goffmanin ”stigmoiksi” määrittelemät[238] ominaisuudet, kuten fyysiset vammat, ole myös ominaisuuksia tai asemia. Vaikka niihin liittyy tietty tulkintarepertuaari, jonka mukaisesti yleisö ja kanssanäyttelijät tuottavat minuuden esityksiä, ne kantavat mukanaan myös yksilöllisiä ja sosiaalisia faktoja. Goffman näyttääkin unohtaneen minäkonseptiostaan kokonaan sen toisen puolen, eli meadiläisittäin ilmaistuna ’itsen’ tai ’*I:n*’, sekä korostaneen vain sosiaaliseen olemiseen liittyvää objektiminuutta, ’*me:tä*’. Asiaa ei korjaa edes se, että Goffman ajatteli ihmisten aika ajoin vetäytyvän rooleistaan ”takanäyttämölle”, yksityisyyden piiriin lataamaan akkujaan sekä valmistelemaan uutta esitystä. Hänen mukaansa myös privaatin alueella ihminen vetää vain uutta roolia eikä ihminen ole sosiaalisessa mielessä muuta kuin rooleista koostuva kokonaisuus. Goffmanin käsityksen mukaan mitään aitoa, varsinaista tai todellista minuutta ei ole olemassa, ja ristiriitoja yksilö voi sovittaa lähinnä vaihtamalla keskustelun ja vuorovaikutuksen kehyksiä (*frames*), toisin sanoen siirtämällä tai uudelleenmäärittelemällä puheenaiheita asiayhteydestä toiseen esimerkiksi sen perusteella, haluaako hän ilmaista vakavan näkemyksensä leikin varjolla tai haluaako hän ottaa leikinlaskun vakavasti.[239]

Entä voiko ihmisen minuus olla – tai voidaanko sitä uskottavasti kuvata – vain kyseisenlaisena naamioleikkinä yhteiskunnallisen systeemin ja sosiaalisen kontrollin tarjoamissa rakenteissa? Sosiaalisen vuorovaikutuksen dramaturgisesta lähestymistavasta valottuu, että välimatka minän esitysten ja todellisen minän välillä kasvaa. Sama ongelma sisältyi myös Meadin ajatteluun, ja onkin vaikeaa uskoa, että ihminen olisi pelkkä kokoelma naamioita, jotka hän on saanut ulkopuoleltaan. Vaikka ihmiset sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ovat aina välttämättä myös esityksen kaltaisessa tilanteessa, on muistettava, että naamarin takana lymyilee väistämättä jokin tiedostava itse, jonka olemassaolosta todistaa juuri itsensä *esittäminen*. Onpa esitys kuinka todenmukainen tai valheellinen tahansa, naamion takana oleva minuus joka tapauksessa määrittää roolisuoritusten laatua ja vastaavuutta omien asenteiden sekä mielipitei-

---

[238] Erving Goffman teoksessaan *Stigma – Notes on the Management of Spoiled Identity* (1963).

[239] Erving Goffman teoksessaan *Frame Analysis – An Essay on the Organization of Experience* (1974).

den kanssa. Tässä mielessä Goffmanin dramaturginen lähestymistapa pitää hengissä transsendentaalisen egon ajatusta myös vastustaessaan sitä.

Normisosiologiaa Goffmanin teoriointi puolestaan lähestyy herättäessään kysymyksen siitä, *millä ehdoin* vuorovaikutuksen katastrofeja ja mullistuksia yritetään estää ja mitä tapahtuisi, mikäli vuorovaikutuksen osapuolet lopettaisivat teatterin ja pudottautuisivat pois rooleistaan. Goffmanin näkökulmaa on mahdollista lukea yhteiskuntateoriana, joka korostaa sosiaalisten tilanteiden määräävää vaikutusta, kiistää yksilöiden voivan täysin hallita itseään ja pitää rooleista poikkeamista yhteisön kokonaisedun vastaisena. Mutta sitä ei voida pitää makrososiologiana sikäli, että Goffman ei uhrannut vaivojaan yhteiskunnan rakenteiden pohtimiselle, kuten Mead, joka paneutui myös talouden ja poliittisen vallan ilmenemismuotoihin ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden kysymyksiin. Goffmanin teoria ei myöskään selitä, miksi ihmiset ylipäänsä ovat toistensa kanssa tekemisissä, suostuvat esittämään jotakin ja antautuvat näytelmään, jossa vallitsee jatkuva riski kasvojen menetyksestä. Helpompaa kai olisi elää omana itsenään vailla turhaa teatteria ja siihen liittyvää draamaa.

Parhaimmillaan Goffman on ollut nähdäkseni niissä tutkimuksissaan, joissa hän on onnistunut rekonstruoimaan näkemäänsä sosiaalista teatteria järkiperäiseksi toiminnaksi ja identiteettien rakentamisen tekniikoiksi sekä käsikirjoituksiksi. Etevän esimerkin Goffmanin kenttätyöstä tarjoaa vuonna 1961 julkaistu ja neljästä esseestä koostuva teos *Asylums* (suom. *Minuuden riistäjät*), jossa hän tarkastelee noin 7 000 potilaan mielisairaalaa lähinnä sen asukkien näkökulmasta sekä suhtautuu epäilevästi sairaalalaitoksen julkilausuttuihin tehtäviin ja tarkoituksiin. Tässä teoksessaan Goffman tavallaan ennakoi Michel Foucault'n myöhempiä valtakritiikkejä. Kirjansa pohjalta Goffmania on usein luonnehdittu ”arkielämän taitavaksi kuvaajaksi” tai ”kyvykkääksi esseistiksi”,[240] mutta omasta mielestäni hänen ansionsa eivät typisty pelkkiin tarkkoihin havaintoihin tai retorisesti loistokkaisiin kuvauksiin. Hänen tutkimustensa pyrkimyksenä oli myös paljastaa yhteiskunnan laitosten julkilausuttujen tavoitteiden sekä niiden tuottamien tulosten välinen ristiriita.

Minuuden riistäjissä hänen analyysiensä kirkkaus näkyi jo ”totalitaaristen yhteisöjen” piirteiden määrittelynä ja luettelointina, mutta teoreettisesti erityisen merkittäviä ovat kuvaukset siitä, kuinka mielisairaalan hoidokeilta riisutaan ihmisarvo viemällä heiltä mahdollisuus osoittaa omaa persoonaansa pukeutumisella ja miten heiltä otetaan pois kaikki yksityisyys, eli juuri se ”backstage”, jolla ihminen voisi koota itseään. Ajatus siitä, millä tavoin potilaaksi määritelty henkilö sidotaan jatkuvan tarkkailun kohteena olemiseen, tuo elävästi mieleen analyysit, joita Mic-

---

[240] Erik Allardt Erving Goffmanista teoksessaan *Sosiologia I* (1987, s. 61) ja Robert M. Farr teoksessaan *The Roots of Social Psychology* (1996, s. x).

hel Foucault esitti ihmisten elämää läpivalaisevasta vankilasta, Panopticonista, teoksessaan *Surveiller et punir* (suom. *Tarkkailla ja rangaista*).

Goffmanin nerokkuus näkyi paitsi vastarinnan ja puolustautumisen eri muotojen kuvauksina, myös siinä, ettei hän tuominnut suoraan myöskään vallan kahvaan joutuneita työntekijöitä. Sen sijaan hän piti laitoksissa toimivan henkilökunnan käyttäytymistä seurauksena sellaisesta järjestelmästä, joka pysyy yllä ja uusintaa itseään antamalla työntekijöille jonkin verran enemmän valtaa kuin hoidokeille sekä peittämällä periaatteelliset ongelmat käytännön vaikeuksien kanssa kamppailemiseen ja arkipäiväiseen selviytymiseen. Voisi nähdä, että juuri tällä tavalla poliittinen hallitseminen yleensäkin tapahtuu, kun vallankäyttäjät laittavat ihmisryhmät riitelemään keskenään voidakseen jatkaa oman hyvinvointinsa rakentamista. Goffmanin ja Foucault'n tapaisten yhteiskuntatieteilijöiden aktiivisuus on ollut poliittisesti suuriarvoista, sillä se on taistellut yhteiskunnassa esiintyvää valheellisuutta vastaan ja luonut edellytyksiä epäeettisen vallankäytön arvostelulle. Siten se on toteuttanut myös Meadin alkuperäisiä tavoitteita kansanvaltaisesta ja tasa-arvoisesta yhteiskunnasta.

Vuorovaikutusteorioiden pohjustaman roolin käsitteen valossa on helppoa löytää lisää esimerkkejä roolien käyttämisestä vallan välineinä. Varsinkin terveydenhuolto ja koulumaailma muodostavat ideologisia laitoksia, joissa rooleihin hukuttautumalla paetaan tai liioitellaan valta- sekä vastuukysymyksiä ja luodaan näennäisoikeutuksia kielto-, käsky- ja lupanormeille. Kuuluminen oikeaan ryhmään ei ole vain sosiaalisia normeja perustava asia, vaan sillä on myös virallisformaalit ilmenemismuotonsa, kun keinotekoisesti luotuja rooleja käytetään hyväksi puolustettaessa ammatillisia etupyrkimyksiä yhteiskunnan laitoksissa.

Tavanomaisimpia ovat koulutukseen liitetyt pätevyys-, kelpoisuus- ja soveltuvuusehdot. Esimerkiksi psykologin ammatti on tarkoin rajattu tiettyjen pätevyysehtojen mukaiseksi. Psykologinvirkoihin muilta kuin psykologin virkatutkinnon suorittaneilta on pääsy kielletty, vaikka psykologin ammattikäytäntöä voisi hoitaa ja hoitaakin jokainen myötäelämiseen sekä elämäntilanteiden ymmärtämiseen kykenevä ihminen, joka voi antaa vertaisapua lähimmäisilleen. Keinotekoista rooliin linnoittautumista sanotaan roolijäykkyydeksi, ja sen motiiveina ovat usein pyrkimykset suojella oman ammattikunnan taloudellista toimeentuloa. Siihen liittyvää roolin rajaamista alaspäin edustaa esimerkiksi aineenopettajan kasvatustieteellisten opintojen vaatiminen kaikilta lukioissa ja peruskoulujen yläasteilla opettavilta. Tämän mukaan sen enempää kasvatustieteiden kuin filosofiankaan professori ei ole kelpoinen toimimaan lukioiden tai yläasteiden opettajana, jos hän ei ole suorittanut mainittua opintokokonaisuutta tai ryömi takaisin yliopiston pulpettiin lukemaan pedagogisia kurssikirjojaan loppuun. Tällainen roolin rajaaminen ei tosin suuntaudu enää hierarkkisesti alaspäin, eikä sillä varjella alikvalifioitu-

neiden tai epäpätevien rekrytoitumista virkoihin, vaan kyseinen kiusanteko on roolin rajaamista ylöspäin, jolloin virkaan nähden yliansioituneilta henkilöiltä vaaditaan suoriutumistasonsa alittavia näyttöjä. Rimaa madalletaan tällöin niin, että muutoin sen ylittävät hakijat eivät enää mahdu sen alta, eikä 43 numeron jalkaa saada 39 numeron kenkään.

Ammatillisia ja vallan käyttöön liittyviä etupyrkimyksiä pönkitetään usein vastuukysymyksillä ja uhkauksilla siitä, mitä voi tapahtua tai ketä syytetään, jos jotain ikävää tapahtuu, esimerkiksi psyyken potilas tekeekin itsemurhan tai opettaja paljastuu pedofiiliksi. Niinpä rooli, eli ihmiseltä odotettu käyttäytyminen, ja hänen asemansa pyritään lukkimaan toisiinsa symmetrisesti, jolloin ihmiset helposti panssaroituvat rooleihinsa. Lopputuloksena lääkäreiltä vaaditaan hallinnollista hyväksyntää, ja vastuukysymysten kiertämiseksi lääkärit tukkivat potilaiden suut pillereillä ajatellen, että onpahan ainakin hoidettu tavalla, josta on resepti todisteena. Koulujen rehtorit ja opetuslautakunnat taas palkkaavat vain muodollisesti päteviä opettajia, vaikka he olisivat kuinka huonoja, koska muotoseikkojen taakse suojautuminen vapauttaa omasta vastuusta. Tällainen juridinen ja ennakoltavaikuttavuuden ajatussuhteeseen perustuva varautuneisuus ei ole kaikkein luovuutta herättävimpiä ja kannustavimpia, sillä se perustuu pelkoihin ja siten pikemminkin halvaannuttaa kuin aktivoi luottamusta ja vastuunottoa.

Roolit voivat perustua myös muihin kuin hankittuihin ominaisuuksiin. Roolin ja aseman vastatessa toisiaan kyseessä on *asemarooli*, jonka voi hankkia ja johon voi pätevöityä, kun taas muuttumattomina pidetyt ominaisuudet, kuten sukupuoli, muodostavat *statusroolin*, johon joudutaan ilman omaa mahdollisuutta vaikuttaa asiaan.

Roolien ja asemien välistä rajaa käydään esimerkiksi silloin kun arvioidaan sairaanhoitajan, terveydenhoitajan ja lääkärin keskinäisiä tehtäviä sekä asemaa. Heidän toimintansa liittyy yhtä kaikki potilaiden parantamiseen ja hoitamiseen, ja heiltä myös odotetaan pitkälti samanlaista käytöstä potilaita kohdattaessa, toisin sanoen rooliodotukset ovat hyvin samanlaisia, mutta heidän asemansa organisaatiossa on muodollisesti erilainen. Läheisesti toisiaan muistuttavissa rooleissa toimivat henkilöt ovatkin usein pyrkineet korostamaan asemiensa välisiä eroja erilaisilla statusesineillä ja roolikalustolla, kuten valkoisilla takeilla, otsapeileillä tai stetoskoopeilla – tai kuten armeijassa, arvomerkeillä ja mitaleilla, jotka ovat eräänlaisia miehille sallittuja koruja.

Hitler puolestaan ymmärsi voivansa erottua lukuisia kenraaleitaan tärkeämmäksi vain sitä kautta, että hän riisui oman julkisivunsa kaikista arvomerkeistä ja piti vain yhden, joka killui myös monen monen muun tavallisen pulliaisen rintapielessä, ja loi sitä kautta mielikuvan johtajan kuulumisesta kansaan. Kuten havaitaan, Meadin käsitys rooleista ulottuu koko nykyaikaisen sosiologian ja sosiaalipsykologian alueelle, ja sillä on ollut huomattava vaikutus ihmistutkimuksen koko kenttään.

3.5. BEHAVIORISMIN JA EMPIRISMIN KRIITIKKO

Mead ilmaisi vastenmielisyytensä mittaavaa ja määrällistä ihmistutkimusta kohtaan jo nuorena tutkijana vuonna 1894 pitämässään esitelmässä ”The Problem of Psychological Measurement”.[241] Hänen arvostelunsa ei ollut vain menetelmäopillista, vaan sillä oli myös valtaan liittyvä tiedepoliittinen merkitys. Halullaan irtautua empirismistä Mead osoitti samoja pyrkimyksiä kuin kiinnostuksellaan ryhmiä, vähemmistöjen integroimista ja rauhantyötä kohtaan. Kyseessä oli yritys soveltaa tieteen mahdollisuuksia ihmisten hyvinvoinnin, yhteisymmärryksen ja itseymmärryksen lisäämiseen. Toisella tavalla sanottuna hänen tähtäimessään oli se, miten tiede syntyy elämismaailmasta ja miten tieteellisen tiedon pitäisi palautua takaisin tutkittujen ihmisten yhteyteen.

Behavioristisessa tutkimuksessa ihmisen toimintaa pyrittiin redusoimaan eli palauttamaan käyttäytymisosiinsa, ja käyttäytymistä tutkittiin ärsykkeistä ja reaktioista muodostettujen mallien avulla. Tällaisen tutkimusotteen kautta ihmisten mielekäs *toiminta* typistettiin koejärjestelyihin sisältyvien oletusten mukaiseksi *käyttäytymiseksi*. Myös behaviorismin oma nimi tulee englannin kielen sanasta ”*behaviour*”, joka merkitsee ’käyttäytymistä’. Meadin ajattelun näkökulmasta ihmistä ei pitäisi eristää luonnollisesta ympäristöstään, eikä tietoista toimintaa pitäisi typistää pelkästään ”käyttäytymiseksi”, vaikka se tieteellisiä analyyseja varten saattaakin näyttää joskus tarpeelliselta. Ongelmiksi muodostuisivat tutkimuksen esiteoreettiset ja ideologiset oletukset, jotka koskevat ihmisen olemusta.

3.5.1. Behavioristisen metodologian arvostelua

Tutkimuksen, tutkittavien ihmisten ja heidän taustaehtojensa suhteita voidaan tarkastella yleisenä tieteenfilosofisena ongelmana. Mikäli tutkimuksen kohteena ovat tiettyjen henkilöiden myöntymisen ja kieltäytymisen (tai hyväksymisen ja torjumisen) reaktiot sekä tavoitteena on mitata ja eritellä kokeessa saatavia tuloksia, pitäisi aina selvittää ja määritellä, mitä kunkinlaisilla reaktioilla *tarkoitetaan tutkimuksessa* ja mitä niihin liittyvät ärsykkeet ja vastaukset *merkitsevät tutkittaville ihmisille*.

---

[241] Esitelmä ”The Problem of Psychological Measurement”, jonka Mead piti Yhdysvaltain Psykologisen Yhdistyksen kokouksessa, on julkaistu yhdistyksen kokoelmateoksessa *Proceedings of the American Psychological Association* vuonna 1894 (s. 22–23).

Niiden määritteleminen puolestaan ei ole mahdollista ilman laadullisia kriteerejä. Nykyisessä tieteenfilosofiassa on varsin laajalti päädytty johtopäätökseen, että myös empiirinen tutkimus sisältää laadullisia tekijöitä ja tutkittavien ihmisten *merkityksenantoon* sekä *maailmankuvaan* liittyviä oletuksia. Niinpä moraalisen vastuunsa tunnustava tutkimus edellyttää näiden seikkojen julkilausumisen, ellei niitä ole sitten kerta kaikkiaan operationaalistettu ja käytetty arkiuskomusten mukaisesti. Juuri tällaisten *ontologisten perusteiden* täsmentämisen ja lausumisen kautta tieteellinen ajattelu kuitenkin erottuu arkiajattelusta.

Vasta tutkittavien ihmisten maailmankuvan ja merkityskonstituution valossa voidaan ymmärtää sinänsä irrallisilta näyttäviä reaktioita. Näin ajatellessaan Mead oli varmastikin oikeassa ja paljon aikaansa edellä. Erottuakseen tieteeksi tieteen pitäisi paljastaa – paitsi maailmassa luonnostaan vallitsevat konventiot, tavat ja uskomukset – myös *tutkijoiden omat* aatteelliset ja tottumustenvaraiset sitoumukset sekä asenteelliset taustaehdot.

Koska behaviorismin arvostelulla on ollut huomattavaa merkitystä myös nykyisen tieteenfilosofian kannalta, koetan havainnollistaa aihettani parilla esimerkillä, joiden kautta voi piirtyä esiin, miten ihmiskäsitysten filosofinen tarkasteleminen motivoituu käytännön tutkimustilanteista. Näin voidaan paremmin ymmärtää, minkälaisiin ongelmiin Meadin ja myöhemmän symbolisen interaktionismin esittämä behaviorismin arvostelu on pyrkinyt vastaamaan.

ESIMERKKI 1. Eräs ihmisten seksuaalista käyttäytymistä tutkiva opiskelija keräsi tutkielmansa aineistoa lomakehaastattelulla. Hänen tarkoituksenaan oli selvittää, perustavatko tutkittavat henkilöt seurustelusuhteensa ja seksuaalikäyttäytymisensä luottamuksen varaan, ja niinpä hän tarjosi kyselykaavakkeensa vastausvaihtoehdoiksi ”kyllä” ja ”ei”.

”Kyllä”-vastausten vertailu osoitti kuitenkin suullisissa jälkihaastatteluissa, että tutkittavat ihmiset olivat ymmärtäneet kysymyksen kovin eri tavoin. Eräille ”luottamus” merkitsi uskollisuutta parisuhteessa, kun taas toiset katsoivat, että sehän se vasta luottamusta on, kun pystyy puolisonsa tai seurustelukumppaninsa tietämättä harjoittamaan seksiä mahdollisimman monen kanssa!

Vastausten tilastollinen käsittely alkoi näyttää hyödyttömältä, sillä lomakkeella saatujen, keskenään samanlaisilta näyttävien ”kyllä”-vastausten takana saattoi piillä perin juurin erilaisia käsityksiä aina alkaen kristillisestä avioliittoihanteesta päätyen kaiken kattavaan promiskuiteettiin. Rasti oli samassa ruudussa, mutta vastausten taustalla vallitsivat täysin erilaiset maailmankuvat ja arvostukset. Niinpä myös tilastokäyrien piirtely suoraan vastausten tuottamista tuloksista olisi antanut todellisuudesta harhaanjohtavan kuvan.

Tässä valossa ihminen on ”the machine that goes *ding*”, ja pitäisi vain tietää, mitä ”*ding*” tarkoittaa. Mutta kyseinen esimerkki voidaan ymmärtää myös metodologisena kritiikkinä. Sen kautta näkyy, miten tärkeää olisi ottaa huomioon koko se *maailmankuva* ja *merkitysyhteys*, josta tutkittavat ihmiset antavat reaktionsa tai vastauksensa. Niinpä jokin puolistrukturoitu teemahaastattelumenetelmä olisi tällaisen tutkimusaiheen kohdalla luotettavampi kuin pelkkä kysely. Laadullisen menetelmän käyttöä puoltaa se, että haastatteluissa ihmisten reaktioita voitaisiin ”lukea” meadiläisesti suoraan heidän eleistään, ja voitaisiin tehdä myös tarkentavia lisäkysymyksiä. Merkitykset valkenisivat vuorovaikutuksessa symbolisen interaktionismin perusajatuksen mukaisesti, ja voitaisiin puhua jopa tutkijoiden ja tutkittavien välisestä ”kumppanuudesta”, kuten innostuneimmat laadullisten tutkimusmetodien soveltajat.

Todellisuudessa ”luottamusta” ei ylipäänsä pitäisi tutkia kyseisellä tavoin suoraan tiedustelemalla. Tehokkaampi tapa niin määrällisessä kuin laadullisessakin tutkimuksessa olisi selvittää ja arvioida asenteita kiertoteitse: *salaamalla* tutkimuksen todelliset tarkoitukset tai antamalla *peiteinformaatiota* tutkimuksen tehtävästä. Mikäli tutkittavat henkilöt eivät tiedä tutkimuksen tarkoituksia, heidän todelliset mielipiteensä voidaan saada esiin ilman, että he pyrkivät sensuroimaan, muokkaamaan, korostamaan, vähättelemään tai värittämään omia näkemyksiään tai sovittamaan niitä tutkijoiden mahdollisiin odotuksiin. Ihmisten antamaa omaa todistusta omasta asemastaan ei yleensä pidetä tutkimuksellisesti uskottavana, ja hämäämällä voitaisiinkin minimoida se vaikutus, jolla tutkittavat pyrkivät manipuloimaan tutkijoita.

Salaamisen ja peiteinformaation varassa toimittaessa esille nousisi toisaalta se tutkimuseettinen kysymys, saadaanko tutkimuksen tarkoitukset ja tavoitteet salata tutkittavilta ihmisiltä tutkijoiden oman liikkumavapauden ja puolueettomuuden turvaamiseksi, vai pitäisikö ne kertoa tutkittaville rehellisyyden nimissä. Jos tutkijat paljastuvat valehtelijoiksi, heidän toimintaedellytyksensä heikkenevät jatkossa, kun ihmiset menettävät luottamustaan koko tutkijakuntaan. Tällöin voidaan väittää, että tutkijat pyrkivät manipuloimaan tutkittavia. Vaikka huijauksesta johtuvat arvet olisivatkin sinänsä vähäpätöisiä ja niitä voitaisiin myös parantaa kertomalla tutkimuksen tarkoitukset jälkikäteen, kyseisenlainen petkutus haavoittaisi tutkijoiden arvostusta ja heidän toimintaehtojaan.

Edellä mainitun esimerkin kautta tulee näkyville myös kysymys, minkälaisen *ihmiskuvan* tai *-käsityksen* tutkimus sinänsä sisältää tai tuottaa. Pidetäänkö tutkittavia ihmisiä yksipuolisesti reagoivina ja konemaisina olentoina, jotka antavat yksiselitteisiä vastauksia tutkijoiden esittämiin kysymyksiin? Vai nähdäänkö heidät asioita ajattelevina persoonina, joilla on hyvin vaihtelevia käsityksiä sekä itsestään että maailmasta ja joiden elämään liittyvät merkityksetkin voivat olla yksilöllisiä ja omaperäisiä?

Ihmistutkimuksen kannalta edellä sanottu merkitsee, että tutkimuskohteiden asettaminen ja määritteleminen behavioristisen ja empiristisen tieteenihanteen mukaisesti vaikeutuu. Paikoin se on tullut mahdottomaksi. Vaikka ihmisten tekoja voidaan sanoa "käyttäytymiseksi" sikäli kuin ne voidaan eristää ympäristöstään ja sisällyttää tiettyinä reaktioina joihinkin käyttäytymistä mittaaviin kyselyihin ja testeihin, *tietoisia valintoja tehdessään* ihmiset eivät useinkaan käyttäydy joillakin reaktiomaisilla, tilanteista, arvoista tai toisista ihmisistä riippumattomilla tavoilla. Sen sijaan he ottavat toiminnassaan huomioon ympäristöönsä ja toisiin ihmisiin liittyviä tekijöitä. Tämä koskee ihmisten toimintaa sekä arkielämässä että sitä koskevissa koejärjestelyissä. Merkittävä ero näitä *ihmiskäsityksiä* vastaavissa tutkimusotteissa onkin se, nähdäänkö ihminen yksinkertaisesti *tottelevana ja sokeasti reagoivana* vai *ongelmia pohtivana ja tutkimuksen mieltä kyseenalaistavana* olentona. Tällaiset näkökohdat kiinnostivat myös George H. Meadia ja johdattivat häntä pitämään ihmisiä pikemminkin tietoisesti toimivina olentoina kuin ärsykkeiden ja reaktioiden kaavassa käyttäytyvinä koehenkilöinä.

Näköalaa samantapaisiin kysymyksenasetteluihin voidaan luoda myös erään toisen tapauksen kautta. Klassisen esimerkin siitä, miten Meadille läheiset kysymykset ovat tulleet esille behavioristisen tutkimuksen omana itsekritiikkinä, tarjoavat Stanley Milgramin kuuluisat auktoriteettitutkimukset, joita hän suoritti 1960-luvulla Yalen yliopiston tiloissa.[242]

ESIMERKKI 2. Milgram avustajineen houkutteli lehti-ilmoituksella tavallisia kansalaisia itse järjestämäänsä kokeeseen. Sen tarkoituksena oli selvittää, kuinka paljon ja miten voimakkaita sähköiskuja ihmiset antaisivat sähkötuoliin kiinnitetylle avustajalle tieteenharjoittajan käskyjä totellen sekä tieteelliseen auktoriteettiin luottaen.

Koehenkilöiksi kerättiin joukko eri-ikäisiä ja eri koulutus- sekä ammattiryhmiä edustavia miehiä, ja kokeen kerrottiin koskevan "muistia ja oppimista". Laboratoriokokeen aluksi koehenkilö kohtasi myös toisen osallistujan, jonka kanssa arvottiin roolit: toinen joutuisi opettajaksi ja toinen oppilaaksi. Koehenkilö huomasi joutuneensa opettajaksi, kun taas oppijaksi päätynyt avustaja istutettiin sähkötuoliin. Sähköiskukokeessa koehenkilölle kerrottiin, että hänen tulisi auttaa opiskelijaa muistia vaativissa tehtävissä rankaisemalla opiskelijaa, jos hän muistaisi väärin. Myös koehenkilölle itselleen annettiin varmimmaksi vakuudeksi näyte iskuista, joita hänen tulisi antaa oppilaalle. Sitten koehenkilö asetettiin "iskugeneraattoriksi" sanotun laitteen ääreen, ja koe pääsi alkamaan.

Kokeenjohtaja määräsi hänet lukemaan oppilaalle pieniä tehtäviä sekä antamaan väärästä vastauksesta rangaistukseksi sähköiskun. To-

242 Ks. Stanley Milgramin vuonna 1974 julkaisemaa teosta *Obedience to Authority*, jossa hän tiivistää vuosina 1963–1965 tekemiensä kokeiden tutkimustulokset systemaattiseksi analyysiksi.

dellisuudessa iskut eivät olleet kuitenkaan oikeita, vaan tehtäviin vastannut oppilas ainoastaan teeskenteli saavansa sähköiskuja. Kokeenjohtaja kehotti koehenkilöä korottamaan sähköiskujen voimakkuutta jokaisen virheen jälkeen, ja yllättävää kokeessa oli se, miten koehenkilö vain pienen vastustuksen jälkeen totteli kokeenjohtajalta saamiaan käskyjä lisätä iskun voimakkuutta jopa niin, että siitä voisi seurata kuolema. Koehenkilö saattoi itse seurata – paitsi ”oppilaan” tuskanhuutoja ja lopettamispyyntöjä – myös iskugeneraattorin paneelista sitä, kuinka sähköiskujen voimakkuus nousi asteittain 15:sta 450 volttiin. Tämän täytyi olla arkijärjen näkökulmasta paljon, sillä Yhdysvalloissa tavallisen kotitaloussähkönkin jännite on vain 110 volttia. Asteikon loppupäässä luki ensin ”vaara: vakava isku” ja sitten arvoituksellisesti ”XXX”.

Lopputulos oli, että useat koehenkilöt tottelivat kokeen johtajan käskyjä antaa shokkeja vielä silloinkin, kun sähköiskut olivat selvästi vaarallisia, ja tutkituista eri yhteiskuntaryhmiä edustavista ihmisistä yli 60 prosenttia oli valmis antamaan kokeenjohtajan käskyjen mukaisesti kuolettavat 450 volttia ”opetettavalleen”. Tätä kautta tutkimuksen tulokset ja jälkihaastattelut paljastivat sen, miten helposti ihmiset olivat valmiita lyömään laimin moraaliset ihanteensa ja sietämään vaikeitakin arvoristiriitoja *tieteellisen auktoriteetin lumoissa.*

Tätä usein epäeettiseksi ja metodologisesti arveluttavaksi syytettyä koetta on puolusteltu sillä, että sen kautta voitiin osoittaa, kuinka kenestä tahansa tavallisesta ihmisestä voi tulla uusi keskitysleiripäällikkö tottelevaisuuden tärkeyttä korostavassa kulttuurissamme. Vaikka ihmisiä opetetaankin lapsesta asti tottelemaan määräystä, ettei toista ihmistä saa vahingoittaa, myös väkivaltaan kehottavat käskyt näyttävät olevan tehokkaita ja voittavan ainakin silloin, kun auktoriteetti on tarpeeksi voimakas tai tottelemista edeltää vahva sopimus.

Hämmästyttävää kokeen tuloksessa oli se, miten helposti koehenkilöt rikkoivat toisen ihmisen vahingoittamisen kieltävän yhteiskunnallisen normin, vaikka itse koe oli vähäpätöinen ja perusteena sen jatkamiseen oli vain kokeenjohtajan käsky jatkaa koetta ja kieltäytyä lopettamasta. Tämän mukaan ihmisten tottelemistaipumus on voimakkaampi kuin heidän aggressiivista käyttäytymistä ehkäisevät estonsa – tai sitten on ajateltava, että ihmisten mieltä kiehtovat uteliaisuus, kokeilunhalu tai suoranainen pahuus. Niinpä yhtä tärkeää kuin korostaa sopeutumista ja mukautumista, sosialisaatiossa olisi huolehtia siitä, että yksilö oppii myös tottelemattomuutta ja tarvittaessa kieltäytyy hänelle määrätyistä tehtävistä.

Stanley Milgramin tekemät kokeet olivat kiintoisia tuodessaan esille, kuinka helposti ihmiset tottelevat auktoriteetteja. Toisaalta sen, että ihmiset noudattavat käskyjä, voimme päätellä suoraan arkielämästä ha-

vainnoimalla, miten ihmiset toimivat esimerkiksi armeijassa, pankissa, koulussa, yliopistossa tai kirkossa.[243] Arkielämästä saatuja näyttöjä voidaan pitää jopa luotettavampina kuin koejärjestelyjen kautta tuotettuja, sillä kokeet perustuvat vain tilapäisiin, lyhytaikaisiin ja todellisesta maailmasta eristettyihin tilanteisiin, joissa koehenkilöt saattavat toimia käsketysti vain siksi, että he oivaltavat järjestelyjen keinotekoisuuden. Sen sijaan todellisissa tilanteissa totteleminen ja normien noudattaminen ovat varmasti aitoja.

Tässä mielessä kyseinen tutkimus oli suhteellisen vähäarvoinen, paitsi todistaessaan tietyt arkielämän havainnot oikeiksi *tieteellisillä menetelmillä*. Laboratoriotutkimusten tuloksena ihmisten alttius auktoriteeteille oli vihdoinkin *osoitettu;* tosin tämä ei riitä poistamaan ihmettelyä sen johdosta, pitääkö jokin ilmiselvä arkielämän havainto todella kiistää aina siihen asti, kunnes se on todistettu tai löydetty *tieteen* keinoin. Tällainen näkökanta tukisi ajatusta, että vaikeat moraaliset ongelmat voidaan ratkaista ”objektiiviseksi” oletetun tieteen avulla ja että eettiset pulmat on syytä jättää komiteoiden ja asiantuntijoiden ratkaistaviksi. Mitäpä muuta tämä puolestaan olisi kuin auktoriteettiuskoisuuden jatkoa ja vallankäytön sekä hierarkioiden oikeuttamista: vastuun siirtämistä tai pidättämistä ylemmille tasoille sekä tyytymistä alemmilla tasoilla vain toteuttamaan ja suorittamaan tehtäviä ilman periaatteellista kyseenalaistamista ja filosofista pohdintaa?

Milgramin kokeen analyyseissa jouduttiin luonnollisesti pohtimaan myös sitä, minkälaisia ihmisiä kokeeseen kutsutut henkilöt olivat ja kuinka he koetilanteissa ajattelivat. Tämä yksilöpsykologinen puoli selittääkin osan heidän käyttäytymisestään; tosin myös yksilöllisten erojen ja ratkaisujen (joko lopettaa tai jatkaa koetta) taustalla vaikuttivat vahvasti yhteisölliset tekijät, esimerkiksi uskonnolliset sitoumukset tai poliittiset argumentit.

Yksilön ja yhteisön dualismia kiintoisammaksi tarkentui tässä yhteydessä se, minkälaisen *ihmiskuvan* kyseinen empiirinen tutkimusote sisälsi. Viattomat ihmiset kun objektivoitiin tämän tutkimuksen piirissä vain ”naiiveiksi koehenkilöiksi”, joilta kokeen tarkoitusperät salattiin. Heille ei ensinkään kerrottu, että kyse on heidän oman tottelevaisuutensa mittaamisesta. Sen sijaan heille valehdeltiin, että tarkoituksena on tutkia oppimista ja sitä, kuinka paljon sähkötuoliin istutettu henkilö sietäisi sähköiskuja. Tärkeäksi nousi se, että tässäkin tutkimuksessa jouduttiin lopulta pohtimaan koehenkilöiden *maailmankatsomusta* ja *arvoarvostelmien muodostamista* jälkikäteen. Niinpä jälkihaastattelujen tuloksena etsittiin selitystä muun muassa siihen, miksi ja millaisiin näkökohtiin

[243] Milgramin kokeen tutkimuseettistä arvostelua on esittänyt muiden muassa Antti Eskola (1987, s. 170–173) artikkelissaan ”Onko tehtävä väärin saadakseen tietää mikä on totta?”, jossa hän pitää koetta epäeettisenä ja vähäarvoisena.

vedoten eräskin koehenkilönä toiminut pappismies oli kieltäytynyt sähköiskujen antamisesta, kun taas muuan rehti työläinen oli vienyt kokeen johtajan käskyt tottelevaisesti loppuun. Empiiristä koejärjestelyä kohtaan esitetty kritiikki toi esille, ettei arvo- ja merkityskysymyksiä voida sivuuttaa, vaan laadulliset arviointiperusteet pitää ottaa huomioon myös kokeellisen tutkimuksen yhteydessä.

3.5.2. Empiristisen ihmiskuvan tutkimuseettistä pohdintaa

Tiedonhankintatapojen metodologista luotettavuutta koskevien ongelmien ohella Milgramin kokeen keskeinen arvostelunaihe koskee *tutkimusetiikkaa*. Koehenkilöthän ajettiin huomattaviin stressitilanteisiin kehottamalla heitä antamaan entistä voimakkaampia sähköshokkeja laboratoriossa istuvalle ihmiselle, joka teki iskujen vuoksi kuolemaa. Stressivaikutusta ei välttämättä poista eikä kumoa se, että sähköshokkeja saaneen kerrottiin lopulta olleen ”vain kokeenjohtajan avustajana toiminut taitava näyttelijä”. Koehenkilöitä saattoivat traumatisoida stressaavien tottelevaisuuskokeiden lisäksi myös tieteenharjoittajien toimeenpanemat huijaukset, joiden tuloksena ihmiset saattoivat kokea itsensä hyväksikäytetyiksi. Vielä 1960-luvulla olikin tavallista, että koehenkilöitä harhautettiin uskomaan asemastaan ja tehtävistään jotain aivan muuta kuin mikä oli tutkimuksen varsinainen tavoite. Tällaista jymäyttämistä ei pidetty tuolloin eettisesti arveluttavana, vaan se nähtiin pikemminkin takeena siitä, että koehenkilö ei pystynyt teeskentelemään manipuloidakseen tutkimusta tai tuottaakseen haluamiaan tuloksia.

Vaikka todellinen asianlaita selitettiin koehenkilöille kokeen jälkeen (vähän niin kuin piilokamera-ohjelmassa), voimaan jäi väistämättä kokeen *epäluottamusta* lisäävä vaikutus. Useimpia ihmisiä kun voi pettää vain kerran, ja juuri tämäntyyppisten kokeiden vuoksi monet ihmiset suhtautuvat edelleenkin psykologien tekemiin tutkimuksiin olettaen, että nämä hyväntekijät ja sielun parantajat liikkuvat aina ketunhäntä kainalossaan. Vaikka testatut ihmiset vapautuisivat kokemistaan stressitilanteista nauraen asioille pitkät naurut, he varmasti osaavat ottaa petetyksi tulonsa huomioon seuraavalla kerralla, saadessaan kutsun tieteelliseen testiin tai hakeutuessaan psykologin tai lääkärin vastaanotolle. Tämäntapainen tutkimus saattaa siis heikentää sekä tieteen että sen piirissä olevien ammattikäytäntöjen toimintaedellytyksiä, vaikka toisaalta kyseistä menetelyä onkin voitu puolustaa sillä jo edellä mainitulla argumentilla, että ilman valkoisia valheita tietoa aiheesta ei voitaisi ehkä lainkaan saada.

Myöskään Meadin symbolista interaktionismia lähellä olevat laadullisen tutkimuksen menetelmät eivät ole päässeet eroon disinformaation käytöstä. Vaikka esimerkiksi etnometodologian piirissä tietoa pyritäänkin

hankkimaan kokonaan toisenlaisin menetelmin, myös sen suosimiin rikkomismetodeihin sisältyy tutkimustilanteiden lavastamista ja peiteinformaation käyttöä. Se, että tutkijat vähintäänkin pitävät tutkimuksen tarkoitusperät omana tietonaan, näyttää olevan pysyvä ja välttämätön osa kaikkea tutkimusta, ja ilman tiedon pidättämistä vain tutkijakunnan omaan käyttöön tutkimusta ei usein voitaisi tehdä. Puntariin joutuu tällöin tutkimustulosten arvo tiedon hankinnassa käytettyjä menetelmiä vastaan. Vakavana eettisenä ongelmana – mutta myös myönteisenä puolena – voidaan pitää sitä, että viattomat koehenkilöt johdatetaan löytämään itsestään jotakin sellaista, johon he itse eivät ole uskoneet. Tällaista tutkimusta voidaan siis puolustaa väittämällä, että samalla kun yhdet ihmiset joutuvat kärsimään ja tunnistamaan itsessään ”pahuuden alkujuuret”, se voi ohjata toisia ihmisiä tietoisempaan ja parempaan yhteiskuntakäytäntöön.

Eräänlaiseksi puolustukseksi voidaan lausua myös se, että jymäyttäminen, petkutus ja petetyksi tuleminen ovat osa *kaikkea elämää*, ja siksi tutkijoiden ei pitäisi tulla *liian varovaisiksi* tutkimusmetodeja suunnitellessaan. Valehtelevathan myös poliitikot, pankkiirit, kiinteistövälittäjät ja käytettyjen autojen kauppiaat ihmisille työkseen ja käyttävät valheillaan myös huomattavaa valtaa. Miksipä tieteenharjoittajien pitäisi olla heitä viattomampia tai pyhimysmäisempiä? Tutkijoiden harjoittama huijaus voidaan nähdä vastavalehteluna ja suojautumisena vallankäytöltä. Juuri sen vuoksi voidaan kysyä, miksi tutkijoilla ei olisi oikeutta vastata valheisiin omilla kieroilla menetelmillään, mikäli he voivat sitä kautta kamppailla totuuden puolesta. Niinpä tämän pohdinnan tärkein huolenaihe ei olekaan ensisijaisesti tutkijoiden oman sädekehän kirkastamisessa tai tutkittavien ihmisten hienohelmaisuuden suojelussa vaan siinä, millä tavoin pienet petokset voivat kasvaa suuriksi, jos ne alkavat murentaa pohjaa *tieteen omalta uskottavuudelta* sekä tutkijoiden ja heidän ammattikäytäntöjensä nauttimalta luottamukselta johtaen elintilan kapenemiseen niin psykologeilta, sosiologeilta ja lääkäreiltä kuin tutkivan journalismin harjoittajiltakin. Kielteistä ei ole vain joidenkin ihmisten loukkaantuminen vaan se, mitä tapahtuu koko tieteelliselle toiminnalle.

Sen lisäksi, että Milgramin tutkimusotteeseen sisältyi eettisiä ongelmia, kuten lumeinformaation käyttämistä, koehenkilöiden pettämistä ja muita heidän luottamustaan mahdollisesti vahingoittavia toimia, tutkimuksen tulos murensi pohjaa behavioristisen tutkimuksen alta. Se osoitti, miten pelkkä menetelmä vaikuttaa tutkittavien ihmisten käyttäytymiseen ja vastauksiin *jo silloin*, kun tutkimus tematisoi ihmisen naiiviksi koekaniiniksi: tilastoihin ja testiteorioihin perehtyneen *laboratory habit of mind* -tutkijan luomaksi olennoksi. Onhan jo puheessa ”koehenkilöstä” aivan eri sävy kuin puheessa ”ihmisestä”. Eikä vailla merkitystä ole sekään, että pelkkiä ärsykkeitä ja reaktioita koskeva tieto on maailmasuhteestaan eristettyä, kun taas todellisten olojen ymmärtämi-

seksi olisi tärkeää ottaa huomioon koko se maailmankuva ja merkitysyhteys, josta ihmiset tuottavat reaktionsa: siis ihminen kokonaisuutena.

3.6. MEAD JA MAAILMA ILMIÖNÄ

Olen taustoittanut nykyisen ihmistutkimuksen metodologisia ja eettisiä ongelmia edellä mainittujen esimerkkien valossa pitkästi, sillä niiden kautta avautuu näköala samoihin kysymyksiin, joita George H. Mead pohti omana aikanaan. Meadin ajattelussa behaviorismin kritiikin voidaan sanoa näkyneen seuraavanlaisena, tutkimuksen taustaehtoihin pureutuvana johtopäätöksenä. Koska tutkimuksen kohteet, eleet, eivät ole merkityksiltään eivätkä asemaltaan yksiselitteisiä, vuorovaikutuksen tutkimisessakaan ei pitäisi olla kyse vain ärsykkeiden *aiheuttamien* reaktioiden mekanistisesta kuvailemisesta tai mittaamisesta. Jo eleiden syntyyn liittyy *tulkintaa.* Lisäksi eleet perustuvat *suhteeseen* osapuolten välillä. Tämä merkitsee, ettei ihmistutkimuksen kohteeksi ylipäänsä pitäisi rajata mitään olioa, yksittäistä aktia tai reaktiota, joka antautuisi kuvailtavaksi tai lähestyttäväksi objektivistisen määrittelyn kautta ”tosiasiana”, kuten ajateltiin positivistisessa tutkimuksessa.[244] Sen sijaan tutkimuksen kohteena voisivat olla ne *suhteet,* joissa vuorovaikutusta tapahtuu: ilmiö kokonaisuudessaan. Tutkimukselle keskeiseksi tulee se, miten todellisuus *ilmenee* inhimilliselle tajunnalle, ja se, kuinka inhimillinen tietoisuus luo sekä muovaa merkityksistä ja tulkinnoista syntyvää todellisuutta. Juuri tämä yhdisti Meadin ajattelua Edmund Husserlin samoihin aikoihin kehittelemään fenomenologiaan.[245]

Edellisessä luvussa tarkasteltuja esimerkkejä ajatellen tämä merkitsee ensinnäkin (1) sitä, että ilmiöitä ei pitäisi sulkea laboratorioihin tai muihin eristettyihin oloihin, joissa todellisuutta yritetään ”tuottaa uudelleen”, sillä saatu tieto ei tällöin koske todellisuutta vaan siitä laadittua lavastetta. Toiseksi (2) ihmisiä ei tulisi esineistää irrallisiksi tutkimuskohteiksi vaan nähdä tutkittavat henkilöt persoonina sekä osana ihmissuhteita, historiaa ja luontoa. Ja kolmanneksi (3) tieteellisen tiedon pitäisi palautua siihen merkitysyhteyteen, josta se on lähtöisin, eli tutkittujen ihmisten keskuuteen. Osoittamalla palvelevansa tutkittavia ihmisiä

---

[244] Positivismin kritiikistä ks. esim. Meadin teoksia *MT* (s. 456–466) ja *SP* (s. 285–292).

[245] Meadin ja Husserlin yhtymäkohdat on tosin useasti paikannettu egopsykolgiaan eikä todellisuuden ilmenemistä koskevaan havainnon teoriaan. Esimerkin tästä tarjoaa Van Meter Ames *Philosophy and Phenomenological Research* -lehden (15/1955) sinänsä harvinaisessa, molemmat ajattelijat rinnastavassa, artikkelissaan ”Mead and Husserl on the self” (s. 320–331). Meadin ja Husserlin vertaileminen sekä yhdistäminen on siis melko varhaista perua, ja puutteena voidaankin pitää, ettei Husserlin fenomenologian ja Meadin todellisuuskäsityksen suhteita ole tarkemmin eksplikoitu tutkimuksissa.

tiede voisi oikeuttaa itsensä objektivointi- ja vallankäyttösyytöksiä vastaan.

Mead pyrki puolustamaan omaa tieteellistä metodologiaansa behavioristeja vastaan tukeutumalla vuorovaikutukselliseen ihmiskäsitykseen. Tämä sitoumus jäi myös leimaamaan hänen ajatteluaan eräänlaisena defensiivisenä heikkoutena: puolustuksellisena kiinnittymisenä interaktionismiin. Näissä korostuksissa silmiinpistäviä ovat olleet Meadin historialliset yhteydet uushegeliläisyyteen,[246] mutta hänen ajattelunsa kokonaisuuksia korostavassa luonteessa voidaan nähdä yhtymäkohtia myös sosiaaliseen konstruktionismiin,[247] joka on pitänyt ihmisten arkielämässä rakentuvien todellisuuskäsitysten ja identiteettien tutkimista tehtävänään.

Kuten jo edellä totesin, Meadin ajatteluun välittyi piirteitä Wilhelm Wundtin kansainpsykologiasta. Kansainpsykologiaan ja Meadin edustamaan ”yleistetyn toiseuden” (*the generalized other*) ajatukseen sisältyvällä universalismilla on ollut merkitystä metodologiselle kehitykselle sikäli, että molemmat hyödynsivät hegeliläistä ajatusta maailmanhengestä. Ne lähestyivät myös postmodernia maailmankulttuurin (tai monikulttuurisuuden) käsitettä luoden siten pohjaa *cultural studies* -tyyppiselle tutkimukselle.

Meadin ja hänen metodologisten vastatendenssiensä välisestä mielipiteidenvaihdosta viriävänä johtopäätöksenä voidaan pitää käsitystä, että ihmistieteiden tieto ei ole koskaan puhtaasti empiiristä tai puhtaasti käsitteellistä. Ihmisellähän on *sekä* käsitteellistä *että* kokemuksellista tietoa jo silloin kun hän alkaa pohtia tietämisen kysymyksiä. Tieteen tehtävänä on paljastaa ne ymmärtämisen tavat, joiden mukaisesti ihmiset suhtautuvat maailmaan. Olemisemme maailmassa sisältää odotuksia tai oletuksia toisten ihmisten toiminnasta, eikä merkitystä ole tällöin ensisijaisesti sillä, ajatellaanko maailman *olevan* fyysinen olio, historiallinen muodoste vai sosiaalinen rakenne. Sen sijaan tärkeää olisi selvittää, miten maailma *ilmenee* tietoiselle minuudelle ja mitä *merkityksiä* olemiseemme maailmassa liittyy. Tämä edellyttää paitsi kulttuurin koko-

---

[246] Meadin saksalaisia aatehistoriallisia juuria on tutkinut erityisesti Hans Joas teoksessaan *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead* vuodelta 1980.

[247] Meadin katsotaan antaneen vaikutteita paitsi etnometodologialle, myös sosiaaliselle konstruktionismille. Esimerkiksi Peter L. Berger ja Thomas Luckmann toteavat vuonna 1966 julkaisemassaan teoksessa *The Social Construction of Reality* (suom. *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*, 1994, s. 27), että heidän sosiaalipsykologiset olettamuksensa perustuvat pitkälti George Herbert Meadilta ja hänen teorioitaan kehittäneiltä symbolisen interaktionismin edustajilta omaksuttuihin näkemyksiin. Ks. myös John Heritagen teosta *Harold Garfinkel and Ethnometodology* (suom. *Harold Garfinkel ja etnometodologia*, 1996). Lisäksi kuvaan kuului marxismi. Ks. esim. Tom W. Goffin teosta *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge* vuodelta 1980 ja asiaa koskevasta kiistelystä David E. Woolwinen teosta *George Herbert Mead – A Critical Reassessment of his Philosophy and Its Relationship to Symbolic Interaction* vuodelta 1987.

naisuuden tuntemista, myös ihmisen eksistenssin eli olemassaolon pohdintaa. Hyviä vastauksia asiaa koskeviin kysymyksiin ovatkin tuottaneet fenomenologinen ja eksistenssihermeneuttinen filosofia.

Edellä esitetyt seikat ovat johdattaneet muutamia Meadin tutkijoita tulkitsemaan, että hänen ajattelunsa lähestyi fenomenologista filosofiaa.[248] Tällainen vertailu on väistämättä epähistoriallista, sillä Meadin ja fenomenologisen filosofian keskeisten ajattelijoiden, kuten Franz Brentanon (1838–1917), Edmund Husserlin ja Carl Stumpfin välillä ei ollut historiallisia vaikutusyhteyksiä – viimeksi mainitun kanssa ei arvatenkaan sen vuoksi, että hahmopsykologian kehittäjänä tunnetulle Stumpfille oli muodostunut erimielisyyksiä Meadin opettajana toimineen Wilhelm Wundtin kanssa jo kokeellisen psykologian kehittämissuunnasta. Toisaalta Mead oli amerikkalaisista pragmatisteista varmastikin se, jonka yhteydet mannereurooppalaiseen filosofiaan olivat vahvimpia. Meadin ajattelun ja Edmund Husserlin edustaman fenomenologian yhtymäkohdat voivat luontevimmin löytyä Husserlin filosofian loppukaudelle ajoittuneesta *Lebenswelt*-problematiikasta, jonka käsittely on tosin tullut mahdolliseksi vasta Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin eksistenssihermeneutiikan myötä.

Sen sijaan Husserlin varhaisen fenomenologian yhtäläisyydet Meadin ajatteluun rajoittuvat käsitykseen ihmisen tajunnan suuntautuneisuudesta, toisin sanoen intentionaalisuuteen. Katsotaanpa, miltä Meadin ajatukset näyttävät, kun niitä tarkastellaan intentionaalisuuden teorian näkökulmasta.

3.6.1. Intentionaalisuus

Meadin merkityksenteorian huomattavin heikkous sisältyy nähdäkseni siihen, ettei hän yhdistänyt merkityksellisten symbolien alkuperää ja minuuksien syntyä selittävään malliinsa ajatusta intentionaalisuudesta eli *mielen tilojen suuntautuneisuudesta*. Tämä olisi ollut mahdollista, sillä teoksessaan *Psychologie vom empirischen Standpunkt* vuodelta 1874 saksalainen filosofi Franz Brentano oli määritellyt intentionaalisuuden *mentaalisten tilojen* ominaisuudeksi, joka erottaa ne fysikaalisista ilmiöistä. Tietoisuus on Brentanon mukaan suuntautunutta itsensä ulko-

---

[248] Ks. esim. Maurice Natansonin teosta *The Social Dynamics of George H. Mead* vuodelta 1973 ja Patricia A. Muoion teosta *A Time Focus – A Study in the Relationship between Temporality and Intersubjectivity with Particular Reference to the Works of Maurice Merleau-Ponty and George Herbert Mead* vuodelta 1986.

Heidän mukaansa Meadin töissä artikuloituivat ainekset Merleau-Pontylle ominaiseen sosiaalitieteellisesti painottuneeseen fenomenologiaan ja fenomenologiseen sosiologiaan. ”Yhteisten intentioiden” oppimestarina voidaan pitää ennen muita Alfred Schützia, joka kehitteli teemaa klassikkoteoksessaan *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932).

puolelle, ja ajatukset ovat aina ajatuksia *jostakin*.[249] Suuntautuneisuuden lisäksi intentionaalisuudella voidaan tarkoittaa myös *aikomuksellisuutta* tai pyrkimyksiä, joilla on muodon lisäksi sisältö. Suuntautuneisuutta erottaa aikomuksellisuudesta se, että aikomukset sisältävät tahdon.

Intentionaalisuus on voitu määritellä ”jäännökseksi, joka jää jäljelle, kun tietystä teosta vähennetään itse teko”, esimerkiksi käden nostamisesta se, että käsi nousee. Filosofien kesken onkin käyty kiistaa siitä, kuinka konkreettisesti tai ”realistisesti” intentionaalinen viittaussuhde pitäisi ymmärtää. Onko esimerkiksi intentionaalisten aktien kohteiden olemassaololla ratkaiseva asema mielen tilojen kannalta, vai voidaanko objektien olemassaoloa koskeva kysymys sulkea kokonaan pois, kuten Husserl ajatteli.

Eräät, kuten Heidegger, ovat antaneet intentionaalisuudelle käytännöllisen merkityksen ajatellessaan, että ihmisen koko todellisuussuhdetta luonnehtii olemassaoloon ja ajallisuuteen liittyvä suuntautuneisuuden perusrakenne, jota Heidegger kutsui huoleksi (*die Sorge*).[250] Muutamat taas ovat pohtineet, miten *vahvasti* intentionaalisuus leimaa ihmisen tajunnan tiloja. Esimerkiksi Brentano ajatteli, että intentionaalisuus on vain yksi mielen tilojen ominaisuus, kun taas Sartre katsoi teoksessaan *L'Être et le Néant* (”*Oleminen ja ei-oleminen*”) vuodelta 1943, että intentionaalisuus ja tietoisuus liittyvät toisiinsa erottamattomasti. Mikäli mentaaliset aktit tyhjennettäisiin intentionaalisesta sisällöstä, Sartren mukaan tuloksena olisi ”ei-mitään”.[251]

Seuraajistaan poiketen fenomenologian perustajana pidetty Husserl oli määritellyt intentionaalisuuden idealistisesti. Hän erotti suuntautuneissa mielen tiloissa yhtäältä intentionaalisen aktin laadun, jota hän kutsui (kreikankieliseen sanaan perustuen) nimellä *noesis*, ja toisaalta aktin sisällön, josta hän käytti nimitystä *noema*.[252] Noemoja on joskus luonnehdittu myös ”ideaolioiksi”. Niiden reaalista olemassaoloa ei ole yleensä pidetty keskeisenä analyyttisessa kielifilosofiassa, jossa noemat on samastettu merkityksiin. Monille filosofeille tuttu on tapa, jolla Gottlob Fregen merkityskolmion mieli (*der Sinn*) on nähty samana intentionaalisen aktin kanssa, ja merkitys (*die Bedeutung*) puolestaan yhtäpitävänä intentionaalisen aktin viittauskohteen kanssa. Koska merkitykset on helppo ymmärtää puhtaasti käsitteellisiksi olioiksi, niitä on luontevaa pitää olemassaololtaan ideaalisina. Tässä valossa myös objektit voidaan nähdä

---

[249] Intentionaalisuuden käsite on lähtöisin jo keskiajalta, ja moderniin tieteenfilosofiseen ja psykologiseen keskusteluun sen toi Franz Brentano teoksellaan *Psychologie vom empirischen Standpunkt* vuonna 1874.

[250] Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuodelta 1927 (s. 180).

[251] Jean-Paul Sartre teoksessaan *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique* (1943).

[252] *Noesiksen* ja *noeman* käsitteet Husserl introdusoi *Ideen*-teoksensa ensimmäisessä osassa vuonna 1913.

pelkästään ideaalisina tai sulkea niiden olemassaolon pohdinta kokonaan pois.

Intentionaalisuuden huomioon ottaminen olisi selkeyttänyt Meadin merkityskonstituutiota sikäli, että hänenkin merkityksenteoriaansa sisältyi ajatus vuorovaikutuksen osapuolten suuntautuneisuudesta. Merkitykselliset symbolit rakentuvat vuorovaikutuksen kehässä odotusten tai aikeiden ympärille, siis perimmältään intentionaalisten aktien varaan. Esimerkiksi koirien haukunnasta tai naapureina asuvien ihmisten eleistä nämä sosiaalisen kanssakäymisen osapuolet päättelevät toistensa aikomuksia. Siten jokin tietty ele, kuten nurmikon leikkaaminen, pensasaidan pystytys tai uuden auton ilmestyminen pihaan saavat symbolisen merkityksen, jonka vaikutus perustuu *kuvitteelliseen ajatteluun*. Mielikuvituksen kautta luodut merkitykset muodostuvat tajunnallisiksi – joko alitajuisiksi tai tietoisiksi – mutta yhtä kaikki ideaalisiksi eli subjektin mielessä oleviksi asioiksi, jotka irtautuvat alkuperäisestä käytännöllisestä yhteydestään ja erkaantuvat omalle tasolleen. Niistä tulee siis *noemoja*.

Koska Mead oli perusasennoitumiseltaan naturalistinen ja kokeellinen ajattelija, hänen konstruoimastaan merkitysten kehästä ei olisi voinut seurata Husserlin fenomenologiaa muistuttavaa idealistista merkityksenteoriaa. Mutta myös Meadin olisi kannattanut tunnustaa, ettei merkitysten syntyä voida johdella pelkästään materialistisista lähtökohdista, eikä merkityksiä voida palauttaa tuohon suljettuun kehään. Se, että Mead ei ottanut huomioon mielen tilojen intentionaalista luonnetta, saattaa olla seuraus hänen materialistisista lähtökohdistaan. Tosiasiassa intentiot liittyvät yksilöiden tajuntaan, ja niitä leimaa mielikuvituksellisuus. Aikomukset ja pyrkimykset ovat yksilöiden päätösvallassa, kun taas Meadin tärkeänä pitämä aktiivisuuden luonne, toiminta, on sellaista, joka luodaan yhteisössä ja jonka ulkopuolinen voi keskeyttää. Intentiot ovat myös äärettömiä ja rajattomia, kun taas materiaalinen todellisuus on äärellistä ja rajallista. Nämä peruserot ehkä selittävät, miksi Mead ei kiinnostunut intentionaalisuudesta.

Intentionaalisuuden huomioon ottaminen olisi kuitenkin auttanut Meadia oivaltamaan merkitysten ei-aineellisen luonteen ja ihmistajunnan (tai tietoisuuden) erityislaadun merkitysten kantajana (tai subjektina). Toinen tärkeä seuraus olisi ollut, että Mead olisi voinut tehdä eron semanttisten merkitysten ja arvomerkitysten välille. Meadin luomassa merkitysten ja minuuden syntyä selittävässä teoriassa kielelliset merkitykset ja arvomerkitykset lukitaan toisiinsa, ja ne yhdistetään myös subjektin ja persoonan syntyyn. Tämä on tavallaan ymmärrettävää, sillä Meadin tutkimusote ja hänen tapansa lähestyä ongelmien kokonaisuutta oli toisenlainen kuin Edmund Husserlin.

Meadin näkemykset osuvatkin lähemmäksi Martin Heideggerin edustamaa eksistenssihermeneutikkaa, jossa ihmisen olemassaolo ymmärretään ajassa ja maailmassa suuntautuneeksi huoleksi: projisoitumiseksi

erilaisten välineistöjen ja käytännön arkisten kysymysten parissa. Tunnetuiksi ovat tulleet Heideggerin sanonnat ”[m]etsä on viljelysmetsää, vuori kivilouhos, virta vesivoimaa, tuuli on 'tuulta purjeisiin'”[253] sekä ne monet kuvaukset, jotka ulottuvat vasaran käyttöarvoa kalustokokonaisuudessa puntaroivista pohdinnoista aina Vincent van Goghin vuodelta 1885 olevaan maalaukseen, joka esittää käytössä väsähtäneitä kenkiä.[254] Olemassaolon merkitys paljastuu käytännöllis-välineellisissä suhteissa.

Tällaisessa arjen filosofiassa semanttiset merkitykset ja arvomerkitykset ovat jälleen sekoittuneet, tai ne on tarkoituksellisesti yhdistetty idealistisen kielifilosofian arvostelemiseksi. Käsitykseni on, että jos Mead olisi elänyt ja edustanut näkemyksiään pari vuosikymmentä toisen maailmansodan jälkeen, hänen merkityksenteoriansa olisi saattanut saada kannatusta niiden monien filosofien piirissä, jotka ovat halunneet löytää yhtymäkohtia Heideggerin eksistenssihermeneutiikan ja amerikkalaisen pragmatismin väliltä. Meadin käytännöllisperäinen ajattelu olisi voinut toimia juuri sellaisena siltana, jota pitkin Atlantin eri puolilla vallitsevaa ajattelua olisi voitu punoa yhteen. Juuri tähän analogiaan symbolisen interaktionismin esiinnousu toisaalta myös perustuu, vaikka sen kielifilosofiset asetelmat ja kokeet olivatkin jo 1960-luvulla tuomittuja epäajanmukaisiksi niihin liittyvän karkeahkon naturalismin vuoksi.

Historiallisesti katsoen kävi kuitenkin niin, että Meadin avaamia ajatuspolkuja pitkin eksistenssihermenutiikalle ominainen problematiikka levisi filosofian piiristä myös amerikkalaisen sosiologian ja muiden yhteiskuntatieteiden alueelle. Se tuotti metodologisia uudistuksia paitsi symbolisen interaktionismin muodossa, myös etnometodologian ja sosiaalisen konstruktionismin sekä laadullisen tutkimuksen niiden variaatioiden piirissä, jotka perustuvat erilaisiin haastattelumenetelmiin ja ottavat huomioon ihmisen tajunnan suuntautuneisuuden niin arkielämässä kuin tutkimustilanteissakin.

Meadin kautta tieteellisen tutkimuksen vaikutteet ja virtaukset kulkivat kahteen suuntaan filosofian sisällä. Amerikkalaiset pragmatistit oppivat Meadilta hegeliläistä historianfilosofiaa ja Diltheyn opettamaa hermeneutiikkaa sekä sitä kautta myös ”uusia” näkemyksiä hermeneuttisesta kehästä ja tietoisuuden suuntautuneisuudesta merkitysten prosesseissa. Eurooppalaiset hermeneutikot ja eksistenssifilosofit ovat puolestaan tervehtineet iloiten Meadin edustamaa elämänläheisyyttä, vaikka Mead suhtautuikin penseästi ”elämänfilosofeina” pitämiensä Henri Bergsonin ja Max Schelerin (1874–1928) ajatuksiin. Meadin innostumatto-

[253] Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuodelta 1927; siteerattu suomennoksesta *Oleminen ja aika* (2000, s. 99). Rinnastukset antavat näyttöä Heideggerin ajattelun orientaatiosta *poiesikseen* ja *praksikseen*. Käsitteistä ks. *Dialoginen filosofia* (2008, s. 184).

[254] Martin Heidegger vuonna 1935 pitämässään esitelmässä, joka on täydentäen julkaistu nimikkeellä *Der Ursprung des Kunstwerkes* vuonna 1950; suom. *Taideteoksen alkuperä* (1995, s. 31–35).

muus heidän näkemyksistään on ymmärrettävää, sillä kirjallisuuden nobelisti ei viettänyt päivääkään laboratoriossa, ja tiedonsosiologina tunnetuksi tulleen Schelerin tekemä jako luonnontieteiden edustamaan ”herruustietoon” (*das Herrschaftswissen*) ja ihmistieteille ominaiseen emansipatoriseen ”vapautustietoon” (*das Erlösungswissen*)[255] muistutti liiaksi Diltheyn jakoa luonnontieteisiin ja hengentieteisiin, eikä se siten miellyttänyt tieteiden ykseyttä unelmanaan palvovaa Meadia.

3.6.2. Havaitsemisen fenomenologia

Intentionaalisuuden käsitteen ohella Meadin ajattelusta on löydetty muitakin vertailukohtia fenomenologiseen filosofiaan. Mead halusi tarkastella kriittisesti niitä ennakkoehtoja ja esiteoreettisia oletuksia, joiden puitteissa ilmiöt antautuvat tarkasteluille, ja hänen liittämisensä fenomenologiseen perinteeseen onkin osunut kohdalleen niissä yhtymäpisteissä, joissa Meadin näkemykset silmän ja käden yhteistoiminnasta vastaavat havainnon psykologiaa tutkineiden fenomenologien ideoita. Esimerkiksi Patric L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal ovat nähneet, että Meadin käsitys vastaa eräissä tärkeissä suhteissa Maurice Merleau-Pontyn luomaa havainnon fenomenologiaa.[256] Samaan on päätynyt myös Patricia Muoio väitöskirjassaan,[257] ja nämä yhtäläisyydet ovat keskeisiä tutkittaessa Meadin käsitystä ihmisen ja maailman suhteesta.

Erotuksena Kantin tietoteoriasta, jonka mukaan aika ja avaruus ovat aistikyvyn kokemusta edeltävät muodot, Mead kyseenalaisti havaintojemme aprioristen periaatteiden *alkuperän.* Hän ajatteli, että ajan ja avaruuden kokemisen ehdot syntyvät yhtäältä lajinkehityksen ja toisaalta henkilöhistoriallisen kehityksen seurauksena. Tämä käsitys on lähellä Maurice Merleau-Pontyn filosofiaa, jossa se muodosti lähtökohdan ihmisen koko maailmasuhteen analyysille.[258]

Meadille ja Merleau-Pontylle yhteistä oli näkemys, ettei ihminen koskaan aloita filosofista maailmasuhdettaan alusta. Olemme olemassa

---

[255] Max Scheler jakoi tiedon ”herruustietoon” ja ”vapautustietoon” teoksessaan *Die Wissensformen und die Gesellschaft* vuodelta 1926. Schelerin käsitteistöön kuuluivat lisäksi ”suoritustieto” (*das Leistungswissen*) ja ”olemustieto” (*das Wesenswissen*).

[256] Ks. Patric L. Bourgeoisin ja Sandra B. Rosenthalin teosta *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision* vuodelta (1991). Bourgeois ja Rosenthal ovat käsitelleet Meadin ja Merleau-Pontyn havainnonfilosofiaa myös *Analecta Husserlianan* numerossa 31 vuonna 1990 julkaistussa artikkelissaan ”Mead and Merleau-Ponty – Meaning, perception and behavior”.

[257] Ks. Patricia Muoion teosta *A Time Focus – A Study in the Relationship between Temporality and Intersubjectivity with Particular Reference to the Works of Maurice Merleau-Ponty and George Herbert Mead* vuodelta 1986.

[258] Ks. Maurice Merleau-Pontyn vuonna 1945 ilmestynyttä teosta *Phénoménologie de la perception*.

maailmassa jo ennen kuin voimme pyrkiä sitä koskevaan teoreettiseen tietoon. Sen vuoksi käytännölliset ennakkoehdot määräävät myös tiedon tavoittelun luonteen. Olemisemme maailmassa puolestaan on biologisesti ja fysikaalisesti määräytynyttä, ja havaintojamme ohjaavat aistikyvyn periaatteet, jotka ovat sidoksissa kehon kykyihin aistia ja kokea todellisuus. Kyseisiä ehtoja säätelevät silmän ja käden toiminnalliset suhteet, joiden vuoksi ihmisen voidaan katsoa aistivan todellisuutta eri tavoin kuin esimerkiksi koiran.[259]

Kyseisessä naturalismissa voidaan edetä vielä Merleau-Pontynkin ajatuksenjuoksua pitemmälle ja olettaa ihmisen aivokuoren kehittymisen liittyneen siihen, että ihminen on noussut takajaloilleen ja alkanut nähdä etäämmälle kuin muut olennot. Kädestä on kehittynyt tilan valloittamisen väline samalla kun näkökyvystä on tullut selviytymisen ja menestymisen kannalta tärkein aisti. Siihen liittyvä kuvittelukyky on taannut etulyöntiaseman suhteessa muihin lajeihin, ja ihmisten alettua ymmärtää vaihtoehtoja sekä mahdollisuuksia aivoista on tullut tärkeä tekijä ihmislajin menestymisen kannalta. Tämä puolestaan on antanut valintaetua aivoille ja ohjannut aivokuorta sekä näkötoimintoja evolutiivisen kehityksen tielle. Lopputuloksena ihmiselle on kehittynyt kuvitteellinen ajattelu, joka on edistänyt myös käsitteellisen ajattelun syntyä.

Meadin, Merleau-Pontyn ja eräiden heidän aikalaistensa esittämille hyville arvauksille on saatu myöhemmin näyttöä aivotutkimuksesta. Ihmisen vasen aivopuolisko säätelee ruumiin oikean puolen toimintoja ja kääntäen. Selitykseksi on tarjottu sitä, että aivojen evoluutiossa näköjärjestelmä on dominoinut hermoston yhteyksien kehittymistä. Koska silmän linssi muodostaa oikean näkökentän kuvan vasemmalle puolelle verkkokalvoa ja kääntäen, on luontevaa olettaa, että myös muut aistitoiminnot ja motoriset funktiot ovat omaksuneet saman jaottelun vasemman ja oikean välille.[260] Näköaistilla olisi tämänkin mukaan keskeinen asema ihmisen aivojen ja älyllisyyden kehittymisessä.

Ajatus silmän tärkeästä asemasta niin havaitsemistapahtumassa kuin ajattelun kehityksessäkin on valaiseva sikäli, että suuri osa tieteellisestä käsittämisestä perustuu näköaistiin, silmän maailmaan. Tieteellistä kieltä luonnehtivat käsitteet, kuten ’näkökulma’, ’näkemys’, ’katsaus’ ja ’katsomus’, ja käsittämisen käsitteessä myös ’kädellä’ on etymologinen asema. Tämä omalta osaltaan vihjaa, että käsitteellisen ajattelun historia juontaa juurensa näköaistin ja kädellisyyden yhteistoiminnasta.

---

[259] Mead tarkasteli eläinten havaintomaailmaa yksityiskohtaisesti vuonna 1907 *Psychological Review* -lehdessä numero 14 ilmestyneessä artikkelissaan ”Concerning animal perception” (s. 383–390). Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 73–81).

[260] Aivojen ja näköjärjestelmän yhteyksiä on esitellyt yleistajuisesti muiden muassa Risto Ilmoniemi luentosarjassaan ”Aivojen rakenne ja toiminta”, Teknillinen korkeakoulu ja Helsingin yliopistollinen keskussairaala, 2001. Aivotutkimuksen anti aiheelle on periaatteessa varsin laajaa, mutta analogioita rajoittavat diskursiiviset ja paradigmaattiset erot.

George H. Mead esitti vastaavia järkeilyjä jo luennoissaan. Hänen mukaansa aistivaikutelman ja kohteen suhdetta näköhavainnossa ei voida ratkaista ottamatta huomioon kehoa, jonka kautta maailma avautuu kokemukselle. Tässä yhteydessä Mead lähestyi asiaa vielä behavioristisesti ihmisen ja eläimen vertailun kautta ja sanoi:

> Fysikaalinen maailmamme rakentuu kädellä koskettamisen kokemuksesta, kun taas koiran maailma koostuu aistimuksista, eikä sille ole olemassa fysikaalista kokemusta ärsykkeiden ja tyydytyksen välillä. Mutta me erotamme välittävän kokemuksen tässä prosessissa. Välittömän kokemuksen ja etäisen kokemuksen välillä on toiminnallinen ero. [*Our world, as a physical world, is built up out of contact experience through the hand. The dog's world is built up out of sensations. There is no world of physical experience between the stimuli (and the consummation) for him, but we separete the mediate experience from the consummation process. There is a functional difference between contact and distance experience*.][261]

Tämä ero syntyy Meadin mukaan ”manipulaation” eli käden (lat. *manus* ≈ käsi) kokemuksen kautta, jossa maailma tulee ”annetuksi” eli avautuu aisteillemme. Esimerkiksi ihmisen puraistessa kädessään olevaa omenaa hänen tekoonsa sisältyy erilaisia vaiheita alkaen kohteen havaitsemisesta teon toteutukseen. Tämä antaa aikaa ajatteluun ja harkintaan, ja Mead katsookin, etteivät ihmisten teot näissäkään yhteyksissä koostu pelkistä reaktioista ja reflekseistä vaan tietoisista akteista ja niiden kytköksistä, joihin liittyy myös tarkoitettuja tekoja, toimintaa. Meadin mukaan mieli syntyy aloitetun ja päätetyn toiminnallisen aktin välille. Kun tähän prosessiin liittyvät eleet tulkitaan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, ne voivat saada tiettyjä merkityksiä, ja syntyy inhimillinen kieli. Tässä mielessä ajatteleminen ei ole pelkkää reagoimista, joka syntyisi esimerkiksi omenan pudotessa jonkun ihmisen päähän, vaan se on mietiskelyä ja analyysia, joka käynnistyy, kun ihminen ottaa hedelmän käteensä ja alkaa pohtia, mitä tarkoitusta se palvelee tai mitä sillä voisi tehdä.

Meadin käsitys on, että kieltä ei olisi voinut syntyä ilman käden ja silmän yhteistoiminnassa tapahtuvaa harkintaa, jonka johdosta ihmiset kykenevät kuvittelemaan ja punnitsemaan eri vaihtoehtoja. Toisaalta näköhavaintojen hallintaan vaikuttavat myös kädellisyyden fysiologiset *rajoitukset*. Ensinnäkin ne määrittelevät käden ulottuvilla olevan välittömän ”lähikokemisen” ehdot. Tätä kautta avautuva kokemus on käytännöllistä ja sidoksissa ihmisen kehollisuuteen. Vastaavasti käden ulottumattomiin jäävän ”etäiskokemisen” järjestämisestä saavat alkunsa

---

261 *ISS*, s. 119. Käsikirjoituksen ja luentomuistiinpanojen rekonstruktio vuodelta 1927. Myös David L. Miller on siteerannut ja selostanut kohtaa teoksessaan vuodelta 1973 (s. 61).

sellaiset teoreettiset käsitteet, kuten 'pituus', 'leveys' ja 'syvyys'.[262] Kädellisyys siis luo paitsi mahdollisuuksia, myös rajoja. Meadin mukaan näemme, mitä käsittelemme, ja manipuloimme käsitteellisesti sen, minkä näemme.

Kuitenkin vasta etäiskokemuksen muodostuminen ratkaisee abstraktien käsitteiden syntymisen. Samalla kun silmän kantomatka on ylittänyt evoluutiossa käden kokemuksen, käsitteet ja kieli ovat tulleet mahdollisiksi. Niiden synnyssä on kyse eräänlaisesta toiminnan *irtautumisesta* alkuperäisestä käytännöllisestä yhteydestään abstrahoimisen perusidean (lat. *abstrahō* ≈ 'vetää irti') mukaisesti. Näköaistin asema tässä ilmiötasoa katselevassa teorioimisen prosessissa korostuu siksikin, että myös sana "teoria" juontaa juurensa kreikan kielen sanasta "*theorein*", joka merkitsee 'katsella'. Vaikka etymologisia argumentteja ei pidettäisikään pätevinä, ne antavat kuitenkin viitteitä asioiden yhteyksistä.

Kokoelman *The Philosophy of the Act* kirjoituksissa Mead päätyi ajattelemaan, että ihmisen aistikykyyn liitetyt avaruuden ja ajan kokemisen muodot ovat syntyneet käden toimintojen kautta. Aivan kuten Kant, Meadkin katsoi, että aistikyvyn muodot ovat kokemusta edeltäviä. Mutta ne eivät ole pelkästään tietoisuuden rakenteeseen sisältyviä ominaisuuksia, vaan myös kehon fysiologisilla potentiaaleilla on ollut niiden syntymisessä osansa, ja tarvitsemme kokemusta päästäksemme selville niiden luonteesta. Ratkaisevana erona Kantin teoriaan on, että Meadin käsityksen mukaan aistikyvyn formaaliset periaatteet ovat kehittyneet luonnonvalinnan, eli käden ja silmän evoluution, kautta. Nykyaikaisen tieteenfilosofian näkökulmasta voitaisiin sanoa, että reflektiivinen mieli ja inhimillinen kieli ovat tuloksia emergenssistä, alkutekijöiden muuttumisesta ja yhdistymisestä laadullisesti ylemmänasteiseksi kokonaisuudeksi. Erona Kantin ajatteluun on myös se, että Meadille aistikyvyn periaatteet olivat paitsi kokemuksen formaalisia muotoja, myös käsitteellisiä luokkia, joilla aistikyvyn muodot voidaan nimetä sosiaalisen havaitsemisen teoriassa.

Aivan riippumatta siitä, pitävätkö Meadin näkemykset historiallisesti paikkaansa tai ovatko ne kehitysopillisesti ideologisia, hänen käsityksensä mukaan *kehomme lajihistorialliset ehdot* ovat määränneet sen, millaisiksi *aistikykymme muodolliset ehdot* ovat voineet kehittyä. Yhteistä Meadille ja Merleau-Pontylle on, että he vastasivat aistikyvyn muotojen (aika ja avaruus) sekä ymmärryksen kategorioiden (esimerkiksi kvaliteetti, kvantiteetti ja negaatio) alkuperää koskevaan kysymykseen *biologisesta*, evoluutioteorian tarjoamasta lähtökohdasta. Käsittääkseni sen enempää Mead kuin Merleau-Pontykaan ei pitänyt aistikyvyn muotoja tai ymmärryksen kategorioita suoraan periytyvinä, ja jo Meadin lähtökohtana lienee ollut solubiologien sittemmin oikeaksi todistelema

---

262 *PA, passim.*

väite, etteivät hankitut ominaisuudet voi muuttua perinnöllisiksi.[263] Sen sijaan kategoriat ja prinsiipit muodostuvat kullekin yksilölle tilallisen kokemisen ja siihen liittyvän oppimisen kautta niissä biologisissa ennakkoehdoissa, jotka ovat ominaisia ihmis*lajille*. Aistikyvyn muodot kehittyisivät näin myös lapselle,[264] vaikkakin todellisuuden kokeminen ajallisena ja avaruudellisena edellyttää tiettyjen biologispohjaisten resurssien olemassaoloa ja useiden edeltävien kehitysaskeleiden toteutumista evoluutiossa.

Kuitenkaan aistikyvyn muodot eivät ole Meadin mukaan lähtöisin siitä materiaalisesta todellisuudesta, jota kantilaisittain voitaisiin kutsua olioiden sinänsä (*Dinge an sich*) maailmaksi. Hänen mukaansa ajallisilla tapahtumilla on todellisuudessa järjestys, ja Mead näytti uskoneen todella olemassa olevaan, objektiiviseen, aikaan. Mutta hänen näkemyksensä mukaan ajan ja avaruuden kokemisen formaaliset edellytykset syntyvät ihmisen ja todellisuuden *suhteessa*, jota Merleau-Pontyn käsitteistöä mukaillen voitaisiin kutsua havaintojen tai ilmiöiden kentäksi.[265]

Kokemuksen materiaaliset ehdot vaikuttavat kokemisen formaaleihin edellytyksiin, ja niinpä Meadin ja Merleau-Pontyn ajatuksia onkin joskus pidetty dialektisen materialismin amerikkalaisina tai ranskalaisina muotoina.[266] Tällainen tulkinta perustuu oletukseen, että kumpainenkin ajattelija pyrki ratkaisemaan ihmisen ja ympäristön ensisijaisuutta koskevan kysymyksen lähinnä sosiaalisen todellisuuden hyväksi. Tämä liittyy dialektiseen materialismiin sikäli, että sen mukaan ihmisen aistikyvyn muotojen katsotaan heijastuneen ulkoisesta, kaikille yhteisestä todellisuudesta. Toisaalta Mead ja Merleau-Ponty pyrkivät ihmisen aistikykyä tutkimalla vastaamaan kysymykseen, miten todellisuus *ilmenee* yksilötajunnalle, jolloin ontologiset, todellisuuden olemassaoloa koskevat näkökohdat, jäivät marginaaliin. Lisäksi heidän mielenkiintonsa kohdistui ensisijaisesti siihen, millaisia ovat ihmisen ja maailman suhdetta määrittävät *lajityypilliset* ehdot. Heidän motivaationsa oli siis etupäässä *metodologista* nojaten evoluutio-oppiin tai fenomenologiaan, eivätkä kum-

---

263 Hans Joasin (1985, s. 50) mukaan Mead tunsi sekä Darwinin että de Lamarckin näkemykset hyvin. Niin sanottu lamarkismi, jonka mukaan hankitut ominaisuudet voivat muuttua perinnöllisiksi, on tosin jatkuvasti kiistelyn kohteena. Esimerkin tarjoaa kulttuurievoluutiosta, meemeistä ja epigeneettisestä periytymisestä käyty keskustelu.

264 On huomattava, että Mead ei artikuloi tämänsisältöistä tai muutakaan *lapsipsykologiaa*. Sen sijaan hän muotoili vuorovaikutuskeskeistä kasvatuksen filosofiaa ja antoi aineksia ryhmän interaktiosuhteita pohtivalle psykologialle.

265 Merleau-Ponty 1945, s. 66.

266 Goff 1980, s. 1. Maurice Merleau-Pontyn ajattelu poikkeaa materialisminsa vuoksi ratkaisevasti Edmund Husserlin intentionaalisuuskäsityksestä. Esimerkiksi *Ideen*-teoksensa toisessa osassa Husserl katsoi, että tajunta on olemassa kehon ja aivojen kautta, mutta hän ei anna viitteitä siitä, että aivoista ja kehosta sekä toisaalta psyykkishenkisistä merkityssisällöistä seuraavat problematiikkatyypit olisivat samastettavaissa, kuten Mead ja Merleau-Ponty näyttävät ajatelleen.

mankaan ajattelijan yhteydet kantilaisen tietoteorian *materialistisiin kritiikkeihin* tai niiden *ontologisiin* sitoumuksiin olleet yksiselitteisiä.

Meadin ihmiskäsityksessä yhdistyivät metodologisen kriittisyyden sekä evoluutioteorian ja fenomenologisen filosofian vaikutteet. Fenomenologisessa *tieteenfilosofiassa* on ollut kyse enemmänkin ilmiöiden tutkimisen tutkimisesta. Fenomenologisella *menetelmällä* puolestaan on lähestytty ja kuvattu itse ilmiöitä. Sellaisen voi muodostaa yhtä hyvin tieteen kohde kuin inhimillinen todellisuuskin. Tässä mielessä Mead näyttää kulkeneen jostakin fenomenologisen ajattelun ja metafyysisen materialismin välistä, jossa tilaa on kohtalaisen paljon mutta myös liikenne vilkasta.

Meadin kokemuskäsityksen valossa voidaan todeta, ettei ihmisten kokemuksellista todellisuutta ja yleispätevyyden ihanteelle rakentuvaa tiedettä ole tarpeellista erottaa toisistaan muutoin kuin käsitteellisesti. Näin antaa aiheen ajatella jo se, että Mead piti *maailmassa olemisen suhdetta* ensisijaisena verrattuna niihin näkemyksiin, jotka väittävät, että tietomme maailmasta voivat olla vain ideoiden todellisuutta koskevia ikuisia lakeja (idealismi), havaitsijasta riippuvia subjektiivisia mielteitä (subjektivismi, relativismi ja solipsismi) tai kokemuksen tuottamia objektiivisia faktoja (empirismi). Tämä on sopusoinnussa Merleau-Pontyn ajatusten kanssa. Meadin, samoin kuin Merleau-Pontynkin, periaatteena oli, että olemisemme maailmassa edeltää kaikkea tieteellistä tutkimustoimintaa. Tässä mielessä havainnot eivät ole koskaan puhtaasti subjektiivisia, vaan niihin liittyy ihmisen olemassaoloon sisältyvää käytännöllistä ja lajille ominaista ainesta. Tieteellinen tieto ei ole myöskään puhtaan objektiivista.

Fenomenologian pitäisikin olla olennaisesti muuta kuin pelkkä deskriptiivinen tiede, joka keskittyy piirtämään täydellistä kuvaa siitä, miten todellisuus ilmenee tietoisuudelle. Meadin ja Merleau-Pontyn näkemykset aistikykymme periaatteiden synnystä pyrkivät alusta asti selvittämään, *millaisissa suhteissa* todellisuus ja tietoisuus ovat ja kuinka nämä suhteet ovat *syntyneet* lajia ja yksilöä koskien. Kumpikaan ei loppujen lopuksi ajatellut, että tietoisuuden fenomenologista analyysia voitaisiin suorittaa fenomenologian perustajana pidetyn Edmund Husserlin alkuperäisten tavoitteiden mukaan, irrallaan ihmisten kokemuksellisesta todellisuudesta. Tämä myös selittää, miksi Meadin ja Merleau-Pontyn ajattelusta tuli yhteiskunnallista, toisin sanoen paljon poliittisempaa kuin Husserlin fenomenologiasta olisi ikinä voinut tulla.

Niinpä sekä Meadin että Merleau-Pontyn filosofiasta löydetyt fenomenologiset ajatuspolut voivat liittyä lähinnä Husserlin myöhäiskaudellaan tekemiin korjauksiin, tarkistuksiin ja täydennyksiin ja olla voimassa niiden valossa, toisin sanoen vain sikäli kuin otetaan huomioon Husserlin luoma elämismaailman käsite. ”*Der Lebenswelt*” (elämismaailma) oli Husserlin nimitys niille elinolosuhteille ja yhteiskunnallisille sekä histori-

allisille tilanteille, joissa tutkijat suorittavat tutkimuksiaan.[267] Merleau-Ponty käytti tuosta situaatiosta ”välitilaan” ja ”kokemuksellisuuteen” viittaavia käsitteitä *intermonde*[268] ja *monde vécu*.[269] Meadia ja Merleau-Pontya jää erottamaan etupäässä se, että Merleau-Pontylle havainto ei ollut vain aistinfysiologinen ruumiin toiminto, kuten Meadille, vaan se edusti ihmisen alkuperäistä yhteyttä maailmaan.

3.6.3. Elämismaailma ja yhteisöllisyys

Husserlin varhaisen idealistisen fenomenologian ongelmaksi oli noussut se, mitä mahdollisuuksia tutkijoilla olisi irrottautua kokemuksellisesta sidonnaisuudestaan, kuvailla todellisuuden ja tietoisuuden suhteita itsestään riippumatta tai luoda käsityksiä olemisestaan ikään kuin sen ulkopuolelta. Tähän ongelmaan elämismaailman käsite vastasi pitämällä ihmistä ja ympäristöä erottamattomina ja myöntämällä filosofian situaatiosidonnaisuuden.

Toiselta puolen kysymyksenalaiseksi tuli, merkitseekö maailman ja yksilötietoisuuden *suhteiden* etualalle nosto hyvästijättöä maailman ja minän instansseille havaitsemisessa ja kuinka tämä tietoteorian perinteisestä konstellaatiosta luopuminen onnistuu. Pitäisikö yksilöiden olemassaolo kokonaan hylätä? Myös maailma*suhde* näyttää edellyttävän maailman ja minän *osapuolet* toisin kuin Mead ja Merleau-Ponty painottivat. Tässä mielessä Husserlin idealistisen individualismin alistaminen Meadilta ja Merleau-Pontylta tunnetulle kollektivismille ei onnistu kovin hyvin. Toisaalta taas elämismaailman käsitteen käyttönottoa voidaan ymmärtää vain Husserlin myönnytyksenä yhteisölliselle ajattelulle ja minuuden määrittelylle, joka puolestaan vastasi Meadin tapaa ajatella asioista.

Olennaisempaa kuin se, voidaanko Meadin lähtökohta tulkita jonkin toisen teoreettisen puitteen vastustukseksi tai myötäilyksi tai ei kummaksikaan, on tosiasia, että Mead *otti lähtökohdakseen* tarkastella ihmistä yhteisöllisenä. Tärkeää on tämän tutkimusotteen suora valitseminen – ei se, minkä kritiikkinä ihmisen tematisoiminen yhteisölliseksi voitaisiin nähdä. Keskeistä ei ole myöskään se, pitäisikö ihmistä sitten tarkastella jonkin muun, esimerkiksi yksilöpsykologisen, puitteen mukaisesti, kuten muutamat Meadin kriitikot ovat olleet valmiit kysymään

---

267 Edmund Husserl otti elämismaailman käsitteen käyttöön vuonna 1936 julkaisemassaan *Krisis*-teoksessa. Käsitteen introdusointi merkitsi tinkimistä ankarasta idealismista, ja sillä on yhtymäkohtansa paitsi elettyyn kokemukseen, myös biologiaan ja kulttuuriseen protestanttisuuteen.

268 Maurice Merleau-Ponty teoksessaan *Phénoménologie de la perception* (1945, 409–410).

269 Emt., s. 348.

siinä tapauksessa, että Meadin esitys pitäisi todeta joiltakin osin ongelmalliseksi tai kestämättömäksi. Idealismin ja materialismin sekä individualismin ja kollektivismin välisten kiistojen ratkaisuksi voisi ajatella, ettei Mead tässä metodologisessa yhteydessä kiistänyt yksilöiden (tai esimerkiksi transsendentaalisen egon olemassaoloa), kuten hän ei tehnyt merkityksenteoriasaankaan, vaan hän ainoastaan siirsi kysymyksen olemassaolosta marginaaliin aivan kuten Husserlikin, tosin toisenlaisiin tuloksiin päätyen.

Olemassaoloa koskevan näkökulman laiminlyöntiin liittyvä huolettomuus ei ollut kuitenkaan täysin ongelmatonta, mikä tuli näkyville Martin Heideggerin esittämän Husserl-kritiikin kautta. Meadin ajattelun sisäiseksi vaikeudeksi ei osoittautunut vain se, että hän vetosi ja viittasi voimakkaasti yhteisöllisyyteen. Ongelmana on ollut sekin, että Meadin mukaan ihmisen ja ympäristön suhdetta ei voitaisi perustaa myöskään solipsismiin, joka kieltää kaiken muun kuin tajuavan minän ja sen mielikuvien olemassaolon. Lisäksi Mead vältteli ontologista universalismia, jonka mukaan todella olemassa on vain yksilötietoisuuden ulkopuolinen maailma. Nämä äärikannat olisivat tarjonneet helppoja ja yksinkertaisia – mutta samalla myös yksinkertaistettuja – keinoja kaikkien ongelmien sovittamiseen. Olemalla kääntymättä kummankaan ajatussuunnan viitoittamalle tielle Mead ei suinkaan helpottanut työtään vaan teki sen vaikeammaksi mutta samalla myös filosofisemmaksi.

Johtopäätöksenäni esitän, että Meadin teorian ikuisiksi ongelmiksi jäivät yksilön ja yhteisön keskinäiset suhteet ja niiden ontologinen asema. Vastaan väittäjille nämä kysymykset voivat tarjota hyviä aseita käteen mutta myös mahdollisuuden hänen ajatustensa syvempään ymmärtämiseen.

3.6.4. Kohti ensimmäisen persoonan filosofiaa ja psykologiaa

Kiinnostavan kysymyksen muodostaa, mikä asema ihmisen tahdon vapaudelle jäi Meadin pohjustamassa historian ja tulevaisuuden välimaastoon sijoittuvassa eksistenssissä, nykyisyydessä ja inhimillisessä ”läsnäolossa” (*presence*). Oliko Meadin teoria ihmisestä ja yhteiskunnasta ainoastaan romantiikan ja valistusfilosofian hedelmä, vai oliko se moderni yhtenäiskulttuuria hahmotteleva hanke, joka sisälsi aineksia myös totalitarismiin? Vai oliko se yhtä aikaa molempia? Tästä kysymyksestä on jouduttu keskustelemaan paljon 1900-luvun loppupuolen filosofiassa, maailmansotien opettamana ja varjostamana aikana. Loiko yhtenäisen subjektin tai yhtenäiskulttuurin tavoittelu totalitarismin? Pohjustiko inhimillisen vapauden julistus ja uskontojen kahleiden murtaminen tien maallisten auktoriteettien orjuuteen sekä diktatuureihin? Ansaitseeko valistusfilosofia kaiken sen kritiikin, jota on suunnattu sen sisältämää idea-

lismia ja katteetonta optimismia vastaan? Mikä osuus Meadin edustamilla ihanteilla on ollut niin sanotun subjektiuden kriisin syntymiseen?

Seuraavassa pääluvussa pyrin lähestymään Meadin ajattelua näiden ajallisesti myöhempien tieteenfilosofisten ja kulttuuriteoreettisten kysymysten näkökulmasta. Lähtökohtanani on edelleenkin oletus, että Meadin ajattelussa traagisena näyttäytyvä jako yksilölliseen ja yhteisölliseen minuuteen on tulos itsen objektivoimisesta: asettamisesta tarkastelun kohteeksi. Sen tuloksena ihmisestä on erottunut tutkimuksen tekijä ja kohde. Modernin ajan filosofioita ja persoonallisuuskonstituutioita leimaava jako subjektiin ja objektiin on seuraus siitä, että kysymykset on asetettu *minästä* kohteeksi asetettuna – ei *minässä*, yksikön ensimmäisen persoonan filosofian mukaisesti.

Tämä ero vastaa tieteellisiä ihanteita myötäilevän filosofian ja henkilökohtaisesti eletyn filosofian erottelua, ja sillä on vastineensa tiedepolitiikassa, jossa se ilmenee järjestelmäkeskeisen filosofian ja ihmisen olemassaoloa sekä inhimillisiä merkityksiä pohtivan filosofian välisenä kiistana. Meadin yritys tavoittaa minuus tieteen keinoin tarjoaa erään esimerkin siitä, kuinka ihmisyys voidaan kuvata tieteellisenä esiymmärryksenä ja ymmärtäminen velvoittavana normina. Tämä antaa aiheen puhua minuuden rakentumisesta ihmistieteissä ja persoonan muotoutumisesta ihmistutkimuksen sisällä.

Mead koetti jäljittää symbolien, kielen ja minuuden alkuperää sekä luoda niiden varaan moraalista yhteiskuntakäytäntöä. Tuloksena syntyi teoreettinen rakennelma, jossa ihminen nähdään pitkälti symbolina, vertauskuvallisena merkkinä ja yhteiskunnallisia tekoja, akteja, suorittavana agenttina toisten toimijoiden ja merkitysten järjestelmässä. Tämän varaan muodostuivat sitten symbolinen interaktionismi ja sosiaalinen konstruktionismi. Niin strukturalismi, jälkistrukturalismi, postmodernismi kuin dekonstruktiokin ovat saaneet Meadin ajatusten perinnöstä osansa.

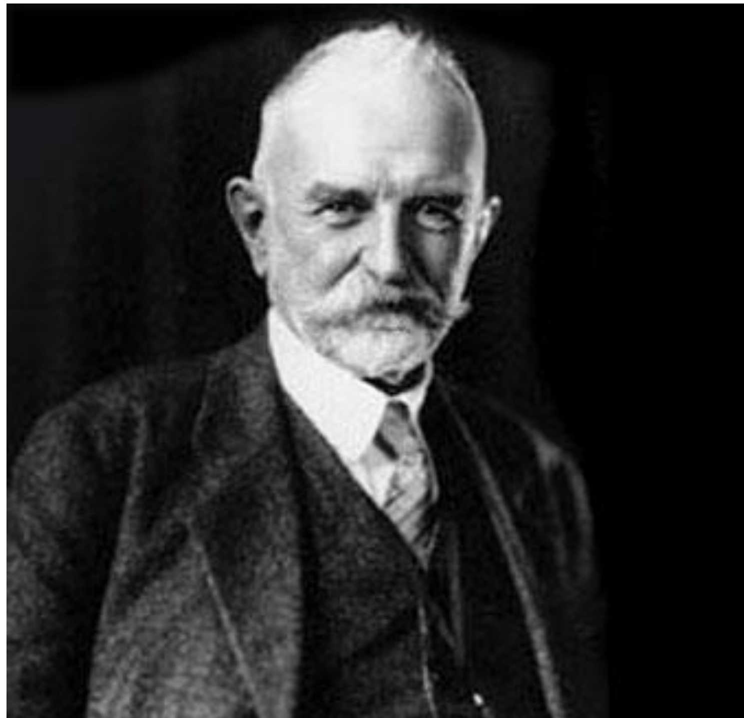
Ongelmana näissä analyyttiselle systeemi- ja kielifilosofialle vaihtoehtoisina pidetyissä ajattelutavoissa on ollut se, että myös niissä objektivoidaan sekä ihmistä että sosiaalisen kohtaamisen ja kielellisen ymmärtämisen tilanteita. Niitä asetetaan tieteellisten paradigmojen puitteisiin. Näiden tieteellispainotteisten virtausten ulkopuolelle on sitten asemoitu eksistenssifilosofinen, fenomenologinen ja hermeneuttinen ajattelu, joka on korostanut ihmisen omaa aktiivista roolia elinolojensa luojana ja joka on usein nähty tieteelliselle objektiivisuudelle vaarallisena ”elämänfilosofiana”.

Tämäntapainen nietzscheläinen tai heideggerilainen – ja osittain jo antiikin ajoilta tunnettu – filosofia on juuri sellaista, jota myös Mead vältteli mutta joka oman käsitykseni mukaan voisi ratkaista suuren osan Meadin kohtaamista ongelmista. Tällä rinnastuksella voidaan havainnollistaa tieteellisen ja filosofisen elämännäkemyksen eroja ja sitä erot-

telua, joka vallitsee objektivoivan tieteen ja yksikön ensimmäisen persoonan filosofian välillä.

Kirjani alussa esittämäni lupauksen mukaisesti jatkan argumentointiani ensimmäisen persoonan filosofian puolesta. Käsitykseni mukaan suuri osa tieteenfilosofian käsitteistä on pelkkiä nimilappuja, jotka saattavat muodostaa tärkeän osan systeemien sisäisissä peleissä mutta jotka ovat tarpeellisia lähinnä paradigmojen oman oikeuttamisen kannalta. Eräs tällainen nimilappu on subjektin käsite, joka seuraa minuuden objektivoimisen vastavaikutuksena ja joka kuvaa ihmisen vapautta ja itsemääräämisoikeuden olotilaa.

Objektivointi voi luonnollisesti kirkastaa subjektin merkityksen, aivan niin kuin vastakohdat yleensäkin havaitaan paremmin toisiaan vasten. Niinpä pohdin jatkossa myös sitä, mitä Meadin tieto-opilliset, merkityksenteoreettiset ja subjektin syntyä koskevat löydökset voivat merkitä tieteenfilosofialle, kun tarkastellaan tietoteoreettisen subjektivismin ja objektivismin sekä relativismin ja absolutismin suhteita. Tällä vertailullani uskon tekeväni parhaiten kunniaa Meadin itsensä osoittamalle ennakkoluulottoman tieteenharjoittajan esikuvalle.



II

MINÄN RAKENTUMINEN IHMISTIETEISSÄ

4.

Subjektiuden kriisi

Filosofisia ajatussuuntia arvioidaan usein sillä perusteella, mihin kysymyksiin ne pyrkivät vastaamaan ja kuinka hyvin ne onnistuvat tehtävässään. Filosofia on luonteeltaan dialogista, keskustelevaa. Lisäksi filosofia perustuu vuorovaikutukseen, ja siksi useat filosofisen ajattelun muodot ovat niiden ilmiöiden leimaamia, joita ne ovat arvostelleet tai joita ne ovat nousseet vastustamaan.

Myös George H. Meadin työtä voidaan arvioida pohtimalla, mihin ongelmiin hän pyrki ottamaan kantaa. Tällainen vertailu voi auttaa oivaltamaan Meadin oman ajattelun motiiveja ja paikantamaan hänen näkemyksiään tieteen kentillä. Asettamalla filosofiansa kohteeksi ja menetelmäksi vuorovaikutuksen Mead osallistui filosofian olemusta koskevaan keskusteluun ja loi oman käsityksensä siitä, mitä filosofia on.

Mead arvosteli voimakkaasti behaviorismia ja empirismiä, mutta hänen unelmanaan oli kirjoittaa ihmistä ja yhteiskuntaa koskeva kertomus luonnontieteiltä lainatulla kynällä. Hänen kiinnostuksensa kohteena olivat ennen muuta minuuden, merkitysten ja kielen alkuperää koskevat kysymykset. Voidaankin nähdä, että hänen ajattelunsa liittyi juuri siihen individuaation ja sosialisaation ongelmakentään, joka leimasi koko modernisoitumisen aikakautta, kysymykseen, mikä minuus on ja missä suhteissa yksilöllisyys ja yhteisöllisyys ovat toisiinsa nähden.

4.1. YKSILÖN JA YHTEISKUNNAN KÄSITTEET JA OLEMASSAOLO

Meadin työskentely liittyy tieteenfilosofiaan erityisesti siksi, että monet erityistieteet joko seisovat tai kaatuvat sen oletuksen varassa, joka oikeuttaa yksilön ja yhteiskunnan käsitteet. Useat erityistieteet ovat pyrkineet luomaan oikeutuksensa joko metodologisen individualismin tai minuuden sosialisaatiota koskevien oletusten varaan. Modernina ja jälkimodernina aikana kehittyneiden ihmis- ja yhteiskuntatieteiden haasteena ei ole ollut vain yksilöllisen tai yhteisöllisen tietoisuuden syntyminen vaan myös niiden ympärille rakentuneiden tieteenalojen oikeuttaminen.

Jos ihmisten henkilökohtaisen minuuden tai identiteetin onkin nähty kriisiytyneen milloin yksilöllisyyden ja vapauden painottamisen, milloin taas sosiaalisuuden ja riippuvuuden korostamisen vuoksi, yhtä varmasti myös ihmistä tutkivat tieteet ovat kriisiytyneet, kun on epäilty niiden ontologisia perusoletuksia. Erityisen alttiita arvostelulle ovat olleet ihmisen yhteisöllisyyttä ja yhteiskunnallisuutta korostavat tieteenalat, kuten sosiologia ja sosiaalipsykologia, joiden piirissä on katsottu, että yhteisölliset suhteet ja yhteiskunta *ovat olemassa* itsenäisinä tutkimuskohteina tai että niihin pitäisi suhtautua ikään kuin ne olisivat olemassaolevia.

Ajatus sosiaalisen tapahtumatason olemassaolosta on vaativa ja uskalias, sillä se on vastoin kaikkea sitä ilmeisyyttä, jolle aineellinen ja aistittavissa oleva todellisuus antaa vahvistuksensa. Yksilöidenhän voidaan todeta olevan olemassa havaintojen tuloksena – toisin kuin yhteisöjen, yhteiskunnan ja valtion, jotka ovat oletustenvaraisia luomuksia. Tästä ontologisesta ongelmasta on seurannut myös menetelmäopillisen oikeuttamisen haasteita.

Yhteiskuntatieteet voivat luonnollisestikin legitimoitua sellaisen metodologian suojissa, joka osoittaa todellisuuden sosiaalista rakentumista koskevat oletukset tarpeellisiksi. Nämä yliyksilölliset oletukset ovat oikeuttaneet esimerkiksi sosiaalista konstruktionismia, ja sosiaalinen konstruktionismi puolestaan on todistellut oletukset yhteisöllisen tapahtumatason itsenäisestä olemassaolosta perustelluiksi. Tällä tavoin metodologian omat lähtökohtaoletukset ja tulokset ovat riippuvuussuhteissa keskenään, ja kyseinen sosiaalitieteellinen tarkastelutapa muodostaakin itseään ruokkivan järjestelmän. Vastoin nopeasti syntyvää johtopäätöstä tällainen kehä ei ole kuitenkaan merkityksetön tai turha, vaan se voidaan nähdä myös hermeneuttisena itseymmärryksen lisääjänä, joka auttaa pohtimaan sekä ihmisten toiminnan luonnetta että tieteiden omaa olemusta.

Yhteiskuntatieteiden kriisi ei ole ollut vain ontologinen vaan myös metodologinen. Useat kriisikeskusteluun osallistuneet sosiologit ja sosiaalipsykologit katsoivatkin kriisin johtuvan ensisijaisesti siitä, että tutkimuskenttää hallitsivat tutkimusmetodit eivätkä mielekkäät tutkimusongelmat. Kriisi miellettiin tieteellisen toiminnan muotoa koskevaksi käytännölliseksi huoleksi joko tutkimisen tavasta tai aiheista. Omasta mielestäni kriisi on ollut kuitenkin perimmältään *ontologinen*, sillä menetelmäopilliset ja tutkimusaiheen tematisointiin liittyvät ongelmat juontavat juurensa ihmiskäsityksiä koskevista oletuksista.

Ontologiset ja metodologiset kiistakysymykset ovat kanavoituneet myös tutkimuseettisiksi ongelmiksi. Sosiaalipsykologiassa niin sanottua kriisikeskustelua käytiinkin juuri Milgramin kokeiden jälkeisenä aikana. Sen sijaan tieteenfilosofian piirissä ontologiset ja metodologiset ongelmat ovat pysyneet aina ajankohtaisina, sillä ne liittyvät erityistieteiden luomiin ihmiskäsityksiin.

4.1.1. Yhteiskuntatieteiden metafyysinen jakautuneisuus

Ihmis- ja yhteiskuntatieteiden voidaan sanoa olleen kriisissä perustamisestaan lähtien, 1800-luvun lopulta asti. Kriisi on koskenut sitä, miten ihmisen minuus on tuotettu ja asetettu tarkasteltavaksi erityistieteiden sisällä. Tämä objektivoiminen on irrottanut erityistieteellisen ihmistutkimuksen perinteisestä yksikön ensimmäisen persoonan filosofiasta. Sen mukaisesti asennoituessaan ja toimiessaan ihminen ei ollut niinkään katselija, havaintojen tekijä tai kohde kuin oman elämänsä luoja ja eläjä sekä todellisuuden aktiivinen tekijä. Tiedettä ei ollut aiemmin erotettu filosofiasta eikä henkisyydestä, ja monet ovatkin kokeneet tämän kuilun omaa elämäänsä haavoittavana. Kriisi on koskenut ihmisiä henkilökohtaisesti. Toisaalta kriisi on ilmennyt tiedehallinnollisena kysymyksenä, onko yliyksilöllisiin oletuksiin nojautuvilla erityistieteillä, kuten sosiologialla ja sosiaalipsykologialla, lainkaan oikeutusta. Nojautuessaan metafyysisiin uskomuksiin yhteisöllisen tapahtumatason olemassaolosta ne ovatkin yhtä vahvasti perusteltuja kuin ontologisen jumalaoletuksen varaan perustuva teologia. Sarkastisesti voidaan huomauttaa, että siinä, missä teologit käyttävät opetuksissaan jumalan käsitettä, yhteiskuntatieteilijät ovat korvanneet jumaluuden käsitteen yhteiskunnan käsitteellä.

Niin teologisessa kuin sosiaalitieteellisessäkin metafysiikassa jumalan ja yhteiskunnan käsitteet ovat ritualisoituneet, ja niiden kautta todellisuus on jaettu kahtia: aineelliseen, eli olemassa olevien olentojen maailmaan, ja oletuksenvaraiseen yliyksilölliseen todellisuuteen, joka ei ole havaittava mutta johon liittyviä ”sosiaalisia faktoja” voidaan pitää ”ikään kuin” esineinä. Teoksessani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* olen analysoinut, mitä tämä tiedettä, kristinuskoa ja islamia leimaava metafyysinen kahtiajako on merkinnyt koko kulttuurimme kannalta, miten se on seurannut heteromiesten oidipaalisesta kompleksista ja kuinka se tuo esille ihmisten seksuaalisia motiiveja, jotka ovat sittemmin välittyneet uskontojen kautta myös tieteiden piiriin. Aiheesta kiinnostuneita joudun vaivaamaan pyynnöllä perehtyä tuohon teokseeni, joka hyödyntää muun muassa psykoanalyyttista teoriaperinnettä kriittisesti.[270] Sen mukaan ’yhteiskunta’ ja ’Jumala’ ovat oidipuskompleksin tuloksena syntyneitä isähahmon manifestaatioita.

Tässä yhteydessä tarkasteluni kohteena ovat edellä selitetyn metafyysisen ja uskonnollisperäisen jakautumisen metodologiset ja tiedepoliittiset seuraukset. Kahtiajako on ollut monien erityistieteiden kan-

---

[270] Ks. teokseeni *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008) sisältyvää analyysiani ontologisen jumalaoletuksen seksuaalisesta alkuperästä.

nalta kohtalokas mutta toisaalta myös onnekas, sillä se on ollut niiden olemassaolon ehto. Esimerkiksi perinteinen yksilöpsykologia voi hyvin tulla toimeen pelkäksi behavioraaliseksi ja kokeelliseksi tutkimukseksi kavennettuna. Individualismin varaan rakentuva metodologia ei tarvitse tuekseen ylimääräisiä ontologisia oletuksia, joiden mukaan ihmisten sosiaalisia suhteita käsitellään olemassa olevina tutkimuskohteina. Sen sijaan yhteiskuntatieteiden ja esimerkiksi sosiaalipsykologian mahdollisuus ja oikeutus perustuvat juuri siihen, että ärsykkeiden ja reaktioiden kaavasta todellakin emergoituu sosiaalisten merkitysten taso, jota voidaan tutkia itsenäisenä kulttuuriobjektina.

Meadin työtä on pidetty sosiaalitieteiden legitimaation eräänä kulmakivenä, mutta filosofisesti arvioiden se on ollut erittäin metafyysinen ja painavuudestaan huolimatta uhannut koko ajan lentää tiehensä. Viimeksi tämä tuli näkyviin 1980-luvulla, kun yhteiskuntatieteiden piirissä käytiin keskustelua siitä, ovatko sosiaalitieteet tieteenaloina lainkaan mahdollisia. Tuolloinen kriisikeskustelu liittyi myös poliittisen universalismin heikkenemiseen ja sosialismin romahtamiseen sekä ennakoi niitä. Sen sijaan filosofian piirissä yhteiskuntatieteiden perustaa koskevaa tieteenfilosofista ongelmaa on pohdittu aina. Toisinaan se on tullut esiin metodologisen individualismin ja holismin välisenä kiistana ja toisinaan taas väitteinä ontologisten lisäoletusten tarpeettomuudesta sekä haluna virtaviivaistaa tieteellisiä selityksiä Occamin partaveitsen avulla. Yksinkertaistaisuuden on koettu olevan kaunista mutta toisaalta myös banaalia. Lisäksi kaiken taustalla on kummitellut tieteenfilosofisen puhdasoppisuuden haamu.

4.1.2. Subjektiuden kriisi filosofiassa

Edellä kuvattua ongelmakenttää voidaan kutsua yhteisellä nimellä subjektiuden kriisiksi.[271] Ajatuksen filosofiasta kriisissä toi moderniin tieteenfilosofiseen keskusteluun Edmund Husserl. Hänen mukaansa logiikan läpimurto oli luonut filosofeille perusteen vaatia tieteeltä ja filosofialta apodiktisuutta eli ennakkoehdottomuutta. Tietyin edellytyksin sitä voitaisiin sanoa myös vapaudeksi esiteoreettisista taustaoletuksista, tieteenfilosofiseksi ja metodologiseksi arvovapaudeksi tai sitoutumattomuudeksi poliittisiin ideologioihin.[272] Tosiasiassa tämä idealistinen hanke ei

[271] Puhun ”subjektiuden kriisistä” erotuksena esimerkiksi ”subjektin kriisistä” tai ”subjektivismin kriisistä”, koska en tarkoita ongelmatilanteilla ensisijaisesti minkään tietyn *subjektin* (kuten henkilön) kriisiä tai jonkin tieteenfilosofisen suuntauksen, kuten *subjektivismin*, kriisiä. Sen sijaan pyrin viittaamaan siihen, että kriisissä on ollut *subjektina oleminen:* subjektius.

[272] ”Filosofiasta kriisissä” Edmund Husserl kirjoitti viimeisessä itse painoon saattamassaan teoksessa *Krisis der europäeischen Wissenschaften und die transzendentale Phäno-*

ollut kaukana René Descartes'n pyrkimyksestä löytää tiedolle varma perusta. Tieto ja sen subjekti onkin liitetty länsimaisessa filosofiassa kiinteästi yhteen aina uudelta ajalta asti.

Sekä husserlilaisessa että kartesiolaisessa "kirkkaan ja selvän" tieteen ihanteessa tiedon varmuus nähtiin yhtä perusteltuna kuin oli sen subjektin epäilyksettömyys, ja subjektin epäilyksettömyys tuotettiin kokemuksesta puhdistetun, järkiperäisen, harkinnan kautta. Minuuden olemassaolo nähtiin varman tiedon lähtökohtana, ja tietoa katsottiin olevan vain omasta olemassaolosta. Näin tieto, tiede ja minuuden rakentuminen liitettiin yhteen. Tiedon ja subjektin lukitseminen toisiinsa johtui pyrkimyksestä seuloa esiin "varmaa tietoa", ja myös Husserlin jatkamassa ennakkoehdottoman tiedon etsinnässä järkevyys kytkettiin subjektin rationaalisuuteen.

Toisaalta viime vuosisadan eurooppalainen filosofia on korostanut järjen kyvyttömyyttä sekä pitänyt järkeen nojautuvasta filosofiasta luopumista totuuden tunnustamisen lähtökohtana. Tiedon, tieteen ja järkevää harkintaa suorittavan subjektin välinen liitto on haluttu kyseenalaistaa. Esimerkkejä viimeksi mainitusta nihilismistä ovat tarjonneet postmodernistiset ja poststrukturalistiset näkemykset "järjen rappiosta" ja "subjektin katoamisesta".[273] Näitä tulkintoja kohtaan taas on esitetty sekä analyyttiseen filosofiaan, rationalistiseen humanismiin että eksistenssifilosofiseen ja fenomenologiseen ajatteluun pohjautuvaa vastakritiikkiä.[274] Sen mukaan tahtovan ja itsemääräävän minän kiistäminen saattaa johtaa ihmisarvon ja -oikeuksien laiminlyömiseen.

---

menologie vuodelta 1936. Matti Juntusen teoksessaan *Edmund Husserlin filosofia – Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea* (1986) edustaman näkemyksen mukaan myös Husserlin varhais- ja keskikauden tavoitteena oli ennakkoehdottoman tieteen ihanne.

273 Näkemystä siitä, miten moderni subjekti ja nykyajan subjektikäsitykset ovat syntyneet rationalistisen ajattelun kautta, perusteli Michel Foucault nietzscheläistä valistuskritiikkiä hyödyntävässä teoksessaan *Les mots et les choses* (1966) sekä eri puolilla humanismin ihmiskeskeisyyttä arvostelevaa tuotantoaan. Syntynyttä keskustelua subjektin asemasta on myöhemmin arvioinut ja tulkinnut muiden muassa Jacques Derrida kaksiosaisessa teoksessaan *Psyché – Inventions de l'autre* vuodelta 1987, eikä postmodernistien, jälkistrukturalistien ja dekonstruktionistien vaikutushistoriasta sovi unohtaa myöskään Heideggerin esittämiä humanismin kritiikkejä.

274 Esimerkin analyyttiseen filosofiaan pohjautuvasta humanistisesta arvostelusta tarjosi Georg Henrik von Wright teoksissaan *Ajatus ja julistus* (1955), *Humanismi elämänasenteena* (1978) *Minervan pöllö* (1992) sekä *Tiede ja ihmisjärki* (1986) esittämillään tulkinnoilla, joissa pyritään kyseenalaistamaan sekä järkeisusko että ihmisen luottamus omiin kykyihinsä. Akateemikon esittämää arvostelua on toisaalta pidetty sinänsä kaksijakoisena, aivan kuten hänen tuotantoaankin, sillä hänen edustamansa analyyttinen systeemifilosofia ja kielifilosofia ovat olleet varsin järkeisuskoisia omissa todellisuuden lähestymisissään.

Kaksijakoisuutta esiintyy tunnetusti myös Nietzschen ja Heideggerin tuotannossa ja heitä koskevissa tulkinnoissa. Esimerkiksi Heidegger voidaan nähdä asubjektiivisen ja depersonalisoidun "olemisen" puolestapuhujana ja subjektikeskeisyyden arvostelijana, mutta toisaalta hänen ajattelunsa osoittaa voimakasta persoonan, yksilösubjektin ja subjekti-

Edellä mainittujen ajatussuuntien välimaastoon sijoittuivat niin sanotun Frankfurtin koulukunnan filosofit, jotka pitivät liiallista järkeisuskoa totalitarististen yhteiskuntajärjestelmien eräänä syynä omissa välineellistä rationaalisuutta ja valistusfilosofiaa arvostelevissa kirjoituksissaan.[275] Heidän mielestään toisen maailmansodan aikana koettu järjen kriisi oli väistämättä myös subjektin kriisi. Ihmisten alttius autoritaariselle johtajuudelle johtui kristinuskosta vapautuneiden ihmisten eräänlaisesta heikkoudesta: valmistautumattomuudesta ottamaan vastaan oman vapautensa haasteet. Sen vuoksi ihmiset alistuivat niin helposti maallisten auktoriteettien johdettaviksi. Tämän tulkinnan mukaan moraaliset ja poliittiset ongelmat johtuivat pikemminkin vahvojen identiteettien puuttumisesta kuin siitä, että ihmisillä olisi ollut liian tietoinen ja toimintakykyinen identiteetti.[276] Näin ollen Frankfurtin koulukunnan filosofit voidaan lukea tietoisen ja vahvan subjektin puolustajiin, vaikka he pitivätkin liiallista luottamista järkeen ja sen korvanneisiin auktoriteetteihin kohtalokkaana. Heidän mukaansa minuutta ja identiteettiä ei voitaisi rakentaa pelkän järkeisuskon varaan ilman, että ihmiskunta tulisi yliarvioineeksi omat kykynsä.

Näiden keskenään kilpailevien ja akateemisessa yhteisössä politisoituneiden näkemysten ohella subjektiuden kriisi on ilmennyt tieteellisen ja filosofisen yleisön eli tavallisten ihmisten epäilyksinä siitä, mikä merkitys minuuden asemaa koskeville käsityksille olisi loppujen lopuksi annettava. Esimerkiksi foucault'laiset käsitykset "subjektin katoamisesta" ovat hämmentäneet monia, eivätkä ne ole tuntuneet kadunmiehistä uskottavilta. Tällaiset julistukset eivät ole herättäneet luottamusta myöskään niissä tieteenharjoittajissa, jotka ovat tottuneet uskomaan oman minuutensa olemassaoloon "kartesiolaisesti". Empiristiset varman tiedon etsijät, idealistiset kartesiolaiseen egoon uskojat ja arkikokemusten tulkitsijat ovat

---

vismin puolustusta. Omasta mielestäni sekä Nietzscheä että Heideggeria voidaan pitää paremminkin individualismin ja subjektivismin kannattajina ja edustajina kuin kriitikkoina.

275 Länsimaisen valistusfilosofisen järkevyyskäsityksen arvostelijoina toimivat Frankfurtin koulukunnan perustajina pidetyt Theodor W. Adorno ja Max Horkheimer vuonna 1947 julkaisemassaan teoksessa *Dialektik der Aufklärung* (suom. *Valistuksen dialektiikka*), jossa he pitivät välinerationaalista ajattelua eräänä syynä eurooppalaisten totalitarismien syntyyn.

276 Frankfurtin koulukunnan piirissä toimineista yhteiskuntafilosofeista subjektin asemaan ja ongelmiin paneutui psykoanalyytikkona tunnettu Erich Fromm. Vuonna 1941 julkaisemassaan teoksessa *Escape from Freedom* (suom. *Pako vapaudesta*) hän pyrki osoittamaan, että 1900-luvun eurooppalaiset totalitarismit syntyivät modernin subjektin vapauskriisistä. Myöhemmässä teoksessaan *The Anatomy of Human Destructiveness* (suom. *Tuhoava ihminen*) vuodelta 1973 hän muotoili analyysin psykopatologisesta persoonallisuustyypistä, jonka ajatusmaailma ja mielihyvärakenne ovat poikkeuksellisen destruktiivisia, nekrofiilisiä ja sadomasokistisia. Kyseiset piirteet liittyvät subjektiuden kriisiin sikäli, että niihin yhdistyy myös järjen käyttöön usein sisältyvää saivartelua, pikkumaisuutta ja turhamaisuutta, jotka voidaan nähdä passiivis-aggressiivisuuden muotoina.

linnoittautuneet keskustelukentän eri laidoille, ja niinpä minuuden asemaa ja olemusta koskeva kiistely vastaakin sitä karttaa, joka on piirtynyt tieteenfilosofista subjektivismia tai objektivismia kannattavien välille. Tätä kautta kriisi on ilmennyt pyrkimyksissä selvittää subjektin asemaa koskevien tiedepoliittisten näkökantojen suhdetta ja argumentaatiota sekä niitä retorisia vaikutuskeinoja, joiden kautta eri näkemykset ovat olleet keskusteluyhteydessä toisiinsa.[277] Mielipiteidenvaihdosta on tullut *metakeskustelua*, jossa puhutaan enemmänkin siitä, kuinka ja minkälaisin ehdoin keskustelua käydään tai pitäisi käydä, kuin itse asiasta.

Tässä pääluvussa koetan paitsi tulkita ja ymmärtää käytyä keskustelua ja näkökantojen luonnetta, myös edetä ongelmien ytimessä olevan subjektivismi–objektivismi-kiistan tuolle puolen. Parhaan lähestymistavan tarjoaa ajattelu, jonka kautta luodaan, tuetaan ja puolustetaan minässä asetettavaa ja henkilökohtaista yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaa.

4.1.3. Kriisin käsite ja luonne

Subjektin asemaa koskevan argumentaation nimeäminen ”kriisiksi” vastaa kreikan kielen *krisis*-käsitettä sikäli, että se valottaa keskustelusta sen moniaineksisen luonteen ja mahdollisuuden uusiin näköaloihin.[278] Subjektia koskevissa tarkasteluissa ’subjektilla’ on yleensä viitattu tietoiseen, tahtovaan ja itsemääräävään minään ja minuuden asemaan ihmisen tutkimisessa. Tästä aiheesta esitetyt näkökannat ja vaihtoehdot ovat tarjonneet mahdollisuuksia useammanlaisiin ratkaisuihin kuin minkään yhden teorian puitteissa voidaan käsitellä. Muun muassa siitä johtuu, että subjektin asemaa ja kriisiä koskevat erittelyt ovat yleensä joko rajoittuneet kapeisiin ja yksilöityihin tehtävänasetteluihin tai levittäytyneet koko ihmistutkimuksen kenttää koskeviksi yleistyksiksi. Yleistykset puolestaan ovat vaatineet niin perusteellisen argumentaation, ettei olennaisimpia asioita ole yleensä voitu tavoittaa. Ja paneuduttaessa yksityiskohtiin on laajan aiheen ydin usein jäänyt saavuttamatta.

Sekä sisällöllisesti että filosofian muotoa koskien subjektista ja subjektivismista käytyyn keskusteluun on liittynyt normatiivinen kysymys, *mitä ja minkälaista toimintaa filosofia saa olla tai millaista sen pitäisi olla*. Ongelmaksi on koettu, voiko filosofi sanoa mitään viittaamatta jatkuvasti siihen, mitä toiset filosofit ovat sanoneet, ja pitääkö omien aja-

---

[277] Tämän aiheen pohjalta on syntynyt laaja tieteenfilosofinen kirjallisuus. Katso esimerkiksi Richard Bernsteinin teosta *Beyond Objectivism and Relativism* vuodelta 1985, John D. Caputon kirjaa *Radical Hermeneutics – Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* vuodelta 1987 ja Richard Rortyn analyysia *Objectivity, Relativism, and Truth* vuodelta 1991.

[278] Kreikan kielen sana ”*krisis*” merkitsee tunnetusti myös ’mahdollisuutta’.

tusten sanomiseen liittää aina perusteellinen apologia, joka johtaa omaperäisten näkemysten esittäjät ja subjektivismin kannattajat puolustelukannalle. Niezscheläisen vastauksen näihin kysymyksiin tarjoaa filosofian käytännöllisiä toimintaedellytyksiä kartoittava filosofia,[279] jonka mukaisesti katsotaan, että argumentti on perusteltu jo sen vuoksi, että se on sanottu. Tämä ajatus liittyy myös fenomenologiseen filosofiaan, jonka mukaan hyvä kuvaus on argumentti itsensä puolesta. Toisaalta kyseisen tarkastelutavan sopivuus subjektikeskusteluun on koettu ongelmalliseksi siksi, että se sisältää jo itsessään kannanoton subjektikeskeisen tarkastelun puolesta.

Tietoisena omien resurssieni rajallisuudesta ja näkökantojeni haastavuudesta rohkenen valita tarkastelujeni lähtökohdaksi yleiskatsaukseen pyrkivän näkemyksen. Käsitykseni mukaan subjektiuden kriisi ei ole ollut juuri muuta kuin nimitys tilanteelle, jossa on käsitelty yhtenä ongelmakokonaisuutena sitä, milloin on kyse (1) *minän alkuperästä ja asemasta lajina tai yksilönä* (evolutiiviset ja historialliset näkemykset), (2) *milloin minä on tutkimuksen kohteena tai tekijänä* (tieteellisen objektivoinnin ja ensimmäisen persoonan filosofian välinen ero), (3) *milloin minä on esitetty tieteellisinä vertauskuvina* (kuten Meadin käyttäminä käsitteinä *'I'*, *'me'* ja *'self'*) ja (4) *milloin kyse on minän kokemuksellisesta olemassaolosta* (eksistenssifilosofia).

Nämä eri näkökulmat ja niihin liittyvät keskustelutasot ovat sekoittuneet minuutta tarkastelevissa tutkimuksissa niin, että näkyvistä on peittynyt subjektin itsensä *kokema* minuus ja sen asema tieteen ja filosofian lähtökohtana. Kuitenkin juuri kokemuksellinen olemassaolo – eli ihmisen omassa elämismaailmassaan todellistuva subjektiivinen eksistenssi – luo perustan tieteelliselle toimeliaisuudelle. Ilman ihmistä ei ole myöskään tiedettä.

Tällaiseen tieteen koko tilaa tulkitsevaan väitteeseen tarkasteluani johdattaa se, että subjektiuden kriisiä ei voida mielekkäästi käsitellä lähestyen sitä jonkin erityisen subjektinäkemyksen sisältä päin eikä asettumatta kysymään, mistä subjektiuden kriisissä voisi olla ilmiönä kysymys. En väitä pyrkiväni myöskään paradigmojen väliseen puolueettomuuteen, vaan pyrin osoittamaan, miksi subjektikeskeisen filosofian ja relativismin hyväksyminen on itse asiassa välttämätöntä.

Tarkoitukseni on todistella, että motiivi yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaan seuraa suoraan olemassaolomme ontologisista lähtökohdista: ihmisen situaatiosta, kehollisesta erillisyydestä ja kokemuksellisesta olemassaolosta. Näistä syistä pidän välttämättömänä asettua edustamaan subjektikeskeistä ajattelua. Sikäli kuin empiristiset, postmoder-

279 Tällaiselle metafilosofialle ovat Suomessa hankkineet kuuluisuutta Esa Saarinen ja Thomas Wallgren, mistä esimerkkinä oli heidän Helsingin yliopistossa lukuvuonna 1991–1992 järjestämänsä "Filosofinen aikalaiskritiikki" -luentosarja.

nistiset, poststrukturalistiset tai konstruktionistiset katsantokannat ovat näkemysteni kanssa ristiriidassa, joudun kyseenalaistamaan ja arvostelemaan näitä ajatussuuntia.

Tarkoitusperieni valaisemiseksi on tärkeää painottaa, että en puolusta kartesiolaista enkä husserlilaista ennakkoehdottoman tieteen, ”varman tiedon” hankkeen tai puhtaan rationaliteetin kautta tuotettua subjektikäsitystä. Sen tapaista defensiivisyyttä voitaisiin pitää yhtenä oireena kartesiolaisen subjektin ympärille kietoutumisesta. Sekä Descartes’lle että Husserlille ihmisen minuus oli puhdas idealisaatio, järkeilyn tuloksena tuotettu subjekti, jonka kokemuksesta irrotettu ”olemassaolo” on yksi edellä selittämäni kahtiajaon ilmentymä. Kyseinen dualismi on vallinnut yksilöllisen ja yliyksilöllisen tason välisenä kuiluna, ja yksilötasolla se on ilmennyt ensinnäkin sielun ja ruumiin välisenä erotteluna ja toiseksi jakona yksilön sisäiseen maailmaan ja ulkoiseen maailmaan – tiedon koskiessa vain ajattelun kohteena olevia asioita (*res cogitas*) ja luulojen sekä oletusten kohdistuessa epävarmoina pidettyihin ulkoisiin asioihin (*res extensa*). Näiden kuilujen ja kahtiajakojen ylitse voidaan päästä vain purkamalla auki kartesiolaisen sekä husserlilaisen ”varman ja ennakkoehdottoman tiedon” ideologinen perusta.

Entä miten voidaan ymmärtää, että kaikesta edellä sanomastani huolimatta edustan ja kannatan nimenomaan subjektikeskeistä ajattelua? Subjekti, jonka asemaa puolustan, on *kokemuksellinen ja yksilöllinen minuus*, jonka olemassaoloa ei ensinkään ongelmallisteta *tiedon* kannalta. Minuuden olemassaolo ja varmuus on ankkuroitu oman olemassaolon *kokemiseen*, toisin kuin rationalistisesti perustellun minuuden olemassaolo, joka on luonteeltaan abstraktio, puhtaan *järkeilyn* kautta tuotettu luomus. Kummassakin tapauksessa ’kokemuksella’ tarkoitetaan perin juurin eri asiaa. Kartesiolaisessa tiedon hankkeessa oli kyse tieteelle altistetusta kokemuksen käsitteestä, joka operationaalistettiin empiiristen tieteiden metodologioissa ja alistettiin palvelemaan yleispätevyyden vaatimuksia. Sen sijaan olemassaolon kokemisessa on kyse subjektiivisesta ja yksilöllisestä kokemuksesta, jota ei ole lainkaan kielellistetty, järkiperäistetty tai kuvailtu predikatiivisesti (psykologiassa ”attribuoitu”).

Oman olemassaolon kokemiseen vetoaminen saattaa vaikuttaa kartesiolaisen *cogito*-argumentin toistolta, mutta todellisuudessa näkökulmien ero on huima. Siinä, missä perinteinen rationalismin ajan filosofia tuotti subjektin *ghost in the machine* -periaatteella pelkästä järkeilyn koneesta, oman olemassaolon kokeminen luo perusteen minuuden olemassaololle, yksilöllisyydelle ja subjektivismille suoraan maailmassa olemisen suhteesta. Kyse on tällöin nimenomaan kokemisesta, ei järkeilystä.

Luonnollista on, että argumentaationi ja näkökulmanasetteluni liittyy useiden tieteenharjoittajien välttelemään heideggerilaiseen ajatteluun ja ”elämänfilosofiseen” filosofiakritiikkiin. Jäljempänä omistankin luvun sille, miksi oman olemassaolon kokeminen on kokemuksista yleisin,

eräänlainen kaikkia ihmisiä koskeva mutta samalla hyvin yksilöllinen kokemus, joka voi toimia myös etiikan takeena ja moraalin rajapintana. Havahtuminen oman olemassaolon kokemiseen voi herättää ihmisissä tietoisuuden oman elämänsä ainutkertaisuudesta ja ohjata rikkaaseen ja vastuulliseen elämään. Minuuden ainutlaatuisuuden löytämisellä on paitsi moraalifilosofinen, myös tieteenfilosofinen merkitys, sillä se oikeuttaa kokemuksellisen ja yksilöllisen subjektin ympärille rakentuvaa tiedettä ja filosofiaa.

Toisaalta aikomuksenani ei ole tällä toteamuksella asettua mihinkään filosofiseen oppositioon. Tiedepoliittisten ja tieteenfilosofisten ideologioiden arvostelu ja metodologioiden nimittäminen ideologioiksi on usein nähty tarpeettomasti pelkkinä ”kritiikkeinä”. Nähdäkseni tämä kertoo minuuden asemaa koskevan keskustelun yleislinjattomuudesta, *johon nähden* filosofiset selvitysyritykset on voitu kokea pelkästään hyökkäävinä tai normittavina. Tieteellisten yleispätevyysihanteiden ja kollektivismin arvostelijat on koetettu leimata häiriköiksi tai ajaa altavastaajan asemaan sekä puolustelukannalle, vaikka objektiivista tietoa tavoittelevien ja rakenteiden ylivaltaa korostavien sosiologien *omat ihanteet* ovat olleet niin kunnianhimoisia, että juuri *heidän itsensä* pitäisi todistaa omien lähtökohtaoletustensa pätevyys. Todistelutaakan vieritysyritykset ovat johtuneet ainakin osittain siitä, että kriittisen ajattelun haaste on koettu eräillä tahoilla liian vaateliaana.

Toisaalta myös kriittisyys – siinä määrin kuin sitä on esiintynyt – on usein ollut niiden paradigmojen leimaamaa, joita vastaan tutkimuksissa on käyty. Tuloksena on ollut subjektikäsityksiä, joissa perinteisille (kuten kartesiolaisille tai subjektin apriorisuutta korostaville) näkemyksille on haluttu löytää vaihtoehtoja yksinkertaisesti *vastustamalla* niitä. Asialla ovat olleet muiden muassa ne feministifilosofit, jotka ovat rakentaneet omaa subjektina olemistaan yksinomaan moittimalla ”miesten tapoja olla subjekti”.[280] Omilla väitteillään miesten ”egoismista”, ”narsismista” ja ”itsekeskeisyydestä” he ovatkin tuoneet keskusteluun omat lisänsä, jotka ovat pyrkineet menemään kaikkien totuttujen rajalinjojen yli. Mutta mitäpä muutakaan ihminen voisi olla kuin itsekeskeinen, ainakaan sikäli kuin inhimillisen näkökulman mukainen havaintojen ja kokemusten tarkastelupiste on aina itse?

Niin sanotun subjektiuden kriisin käsittelyä helpottaa se, että myös ”subjektin hajoamiseen” liittyvät postmodernistiset toteamukset ovat riittävän usein toistettuja ollakseen enää itsestään selviä, ja se, että viime aikojen dekonstruktiivisessa filosofiassa kysymystä minuudesta ei ole enää nähty yhtenä ongelmakokonaisuutena vaan useina osaongelmina.

---

280 Subjektiuden kriisiä feministisessä asiayhteydessä on käsitellyt muiden muassa Rosi Braidotti teoksessaan *Patterns of Dissonance – A Study of Women in Contemporary Philosophy* (1991).

Toisaalta keskustelun pilkkoutuminen on ollut valitettavaa sikäli, että se on luonut mielikuvan itse asian, subjektin, pilkkoutumisesta. On päädytty päiväkerhomaiseen ja demokraattiseen mutta logiikan kannalta epätyydyttävään ratkaisuun, jonka mukaan yksinkertaisesti vain sovitaan, että kaikille löytyy tilaa ja että subjekti sinänsä on pirstaleina niin kuin sitä koskeva keskustelukin.

4.1.4. Kokemuksellinen ja tieteellinen minuus

Omasta mielestäni subjektiuden kriisiä käsittelevien ajatussuuntien joukossa selitysperusteiltaan ylivoimaisen kriittisyyden lähteen muodostaa eksistenssihermeneuttinen filosofia. Niinpä tukeudun tässä tutkimukseni toisessa pääluvussa erityisesti siihen. Keskeisimmän kriisin aiheen näen siinä, että minän tieteelliset lähestymistavat, käsitykset ja tematisaatiot ovat vastanneet perin huonosti sitä kokonaista merkitysyhteyttä, jossa kokemuksellinen minuus elää ja todellistuu. Minän tieteelliset esitykset ovat olleet tyypiteltyjä, eivätkä ne ole vastanneet yhdenkään ihmisen todellista minuutta tai minän tapaa kokea oma olemassaolonsa. Tieteellisissä representaatioissa minuus on esitetty vertauskuvallisesti, ja sitten on rakennettu näille vertauskuville, ikään kuin ne olisivat todellisia. Tämä näkyy myös George H. Meadin minäkonseptiossa, jonka osatekijät ovat parhaimmillaankin vain symbolisia muodostaen idealisoidun mallin. Katsonkin, että eksistenssihermeneuttinen tarkastelutapa vastaa ihmisen situaatiota paremmin kuin symbolinen interaktionismi ja postmodernismi, joka on pyrkinyt ratkaisemaan ihmisen tutkimiseen liittyvät paradoksit ja kehäpäätelmät korostamalla subjektin hajoamista sekä vetäytymällä järjen ja moraalin kieltävään nihilismiin.

Eksistenssihermeneutiikka ja dekonstruktio ovat onnistuneet siinä, että ne ovat arvostelleet minuuden tuottamisen tieteellisiä tekniikoita, joiden tuloksena ihminen on objektivoitu. Objektivoinnin tuloksena syntyneiden tieteellisten *minäkäsitysten* kautta minuus on nähty muiden muassa (1) historiallisena muodosteena ja historian luojana, (2) yksilönä tai yhteisön jäsenenä ja (3) merkitysten tuottajana. Samalla kun nämä näköalat ovat tarjonneet ratkaisuja subjektiuden kriisin erityisongelmiin, niille on annettu tehtävä erityistieteiden menetelmällisen perustan oikeuttamisessa. Esimerkiksi analyyttisessa kielifilosofiassa ja lingvistiikassa minuus on usein edellytetty vastaukseksi merkitysten alkuperää koskevaan kysymykseen. Biologian ja historian kehitysopit ovat puolestaan saaneet vahvistusta minän tematisoimisesta evolutiivisesti kehittyneeksi olennoksi, ja sosiaalitieteissä on voitu iloita minän näkemisestä sosiaalisena. Tämä luettelo ei ole tietenkään täsmällinen eikä tyhjentävä. Olennaista on, että näin syntyneitä *minäkäsityksiä* on alettu käyttää ikään kuin ne vastaisivat *olemassa olevaa minää:* asioiden laitaa todelli-

suudessa. Kuitenkin lähinnä vain eksistenssihermeneuttisessa filosofiassa ihmisen minuutta on voitu tarkastella siinä kokonaisessa merkitysyhteydessä, jossa minuus toteutuu (4) *olemassa olevana*. Eksistenssihermeneutiikassa minää ei ole tuotettu vastauksena mihinkään metodologiseen, disipliinimäiseen tai paradigmaattiseen erityiskysymykseen, vaan tieteellinen tutkimus on lähtenyt siitä perusajatuksesta, että empiirinen (eli kokemuksellinen) ja transsendentaalinen (eli apriorinen) minä ovat olemassa todellisina olentoina, joista varmuuden tuottaa suora yksilönkokemus eikä tiedon ongelmaksi metodologisoitu epäilys. Eksistenssihermeneuttisesti ajatellen myös tiedettä voidaan luoda näin perustetulle ajattelulle, jossa ihminen olemassaoloaan ymmärtäen tutkii ja tarkastelee itseään sekä maailmaa ja pohtii, miten merkitykset rakentuvat havaitsevan ja kokevan subjektin ympärille.

Siinä, missä erityistieteet ovat rakentaneet tietyt metafyysiset ja vertauskuvalliset minäkäsitykset, yksikön ensimmäisen persoonan filosofia pitää minuutta oman maailmasuhteensa alkupisteenä ja suuntautuu ympäristöönsä aktiivisesti. Tässä mielessä subjektiuden kriisi ei ole ollut niinkään erilaisten minäkäsitysten, kuten sosiaalisen tai yksilöminän, keskinäistä kilpailua, vaan se on ollut erityistieteellisten tematisaatioiden kertakaikkista yhteensopimattomuutta kokemuksellisen minän ja yksikön ensimmäisen persoonan filosofian kanssa.

Kohtalokasta on, että niin sanotussa subjektiuden kriisissä ovat asettuneet vastakkain erityistieteet ja filosofia. Tämä vastakkainasettelu on koskenut sitä, rakennetaanko minä tieteellisten käsitysten ympärille (kuten erityistieteissä) vai annetaanko tieteen kasvaa siitä merkitysyhteydestä eli elämismaailmasta, jossa kokemuksellinen minä todellistuu ja on (kuten eksistenssihermeneuttisessa filosofiassa).

Tämä kysymys on kiinteästi tekemisissä ihmistieteiden metodien ja näkökulmanasettelujen kanssa. Erityistieteet eivät ole kyenneet ylittämään subjektiuden kriisiä, sillä ne eivät ole tunnustaneet yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaa omassa ”tieteellisyyden” vaatimisessaan ja ”epätieteelliseksi” syyttämisen pelossaan. Siksi ne ovat turvautuneet pelkkään itsereflektioon tai subjektin purkamiseen eivätkä ole edenneet minuuden rakentamisen tasolle.

Tieteellisten minäkäsitysten kautta synnytetty subjekti ei ole enää ”silmä, joka ei näkisi itseään”. Pikemminkin näin tuotettu subjekti on tutkija, joka on jähmettynyt katselemaan kuvaansa itse rakentamastaan peilistä. Nykyisen subjektikeskustelun keskeinen ominaispiirre ei olekaan subjektin itseanalyysien vähyys vaan niiden ylitsevuotava paljous. Pelkän ”itseymmärryksen” ja ”itsereflektion” harjoittajille voisi vastata laulun sanoin: ”Jos ihminen ei elämässä ymmärrä muuta kuin itseänsä, hän on vain tylsä näyttelijä ja näyttelee väärässä näytelmässä.”[281]

---

[281] Tuomari Nurmio laulussaan ”Vielä yksi opetus” albumilla *Punainen planeetta* (1982).

Mikäli taas on lähdetty itsereflektion ja dekonstruktion eräästä toisesta ääripäästä eli siitä, jonka mukaisesti kysymys minästä on nähty vain kysymyksinä minän *yhteisöllisestä rakentumisesta* tai näkemyksinä minästä *merkityksiä tuottavana* olentona, pitäisi muistaa, että myös näihin asiakysymyksiin voidaan vastata vasta *minän olemassaoloa* ja historiallista *alkuperää* koskevien ratkaisujen pohjalta. Aina kun ontologisia alkuperän kysymyksiä on pidetty marginaalisina tai vähämerkityksisinä, on tullut näkyville, että subjektiuden kriisin keskeisongelmat (kuten väitteet, että "ei ole subjektia" tai että "subjekti hajoaa") *on tuotettu* siirtämällä minän olemassaoloa koskevat kysymykset syrjään ja pitämällä minuutta olemisestaan irrotettuna, historiattomana ja paikattomana. Myös puheessa minän sosiaalisuudesta on usein unohdettu, että ihmisen situaatioon sisältyvät aina paitsi sosiaaliset suhteet, myös luonto sekä yksilön, lajin ja yhteiskunnan historia. Siksi olisi parempi ottaa huomioon ihmisen koko olemassaolo ja hänen elämäntilanteensa (eli situaatio) kuin puhua kapeasti vain "sosiaalisuudesta". Juuri tämä puoltaa eksistenssihermeneuttista asennoitumista, jossa korostuu hermeneuttisen kehän avoimuus ja laajeneminen pelkän itseymmärryksen ulkopuolelle. Myöskään vuorovaikutus ja ihmisten väliset suhteet eivät ole pelkkää yhteiskuntatieteiden kautta paljastuvaa "sosiaalisuutta", vaan niihin liittyy ihmisen olemassaolon koko rakenne, historia, luonto ja tulevaisuus.

Tämä kritiikki voidaan suunnata erityisesti postmodernismia ja poststrukturalismia kohtaan, mutta myös George H. Meadin minäkäsitykset syntyivät ensisijaisesti ja yksipuolisesti vain minän sosiaalista rakentumista ja merkitysten alkuperää koskevista oletuksista. Toisaalta Mead käsitteli myös minän asemaa olemassa olevana entiteettinä ja sitä, miten minuus on historiallisesti ja biologisesti syntynyt, ja siltä osin hänen ajattelunsa tarjoaa aineksia subjektiuden kriisin ylittämiseen. Hänen näkökulmansa oli kuitenkin ainoastaan naturalistinen, ja modernin ajan filosofina Mead olisi voinut uhrata enemmän vaivojaan myös ihmisen ontologisen aseman filosofiselle analysoimiselle, toisin sanoen *ihmisyyden olemuksen* tutkimiselle. Myös symbolisena interaktionismina tunnetussa muodossa hänen tuotantonsa jäi lähinnä erityistieteelliseksi systeemiksi.

Seuraavaksi koetan hahmotella, millä tavoin Meadin edustama yhteisöllisyyttä, kollektivismia ja universalismia korostava naturalismi poikkeaa yksilöolentojen olemassaoloa lähtökohtanaan pitävästä naturalismista. Tarkoitukseni on todistella, että myös evolutiivinen tietoteoria ja biologia oikeuttavat nimenomaan yksilöiden olemassaoloa. Lisäksi ne kyseenalaistavat yliyksilöllisten prosessien olemassaolon sekä puolustavat subjektia ja subjektikeskeistä ajattelua, jossa filosofian lähtökohdan ja alkupisteen muodostaa individualistis-liberaalisti nähty ja itsestä maailmaan suuntautuva minä.

4.2. MEAD JA EVOLUTIIVINEN TIETOTEORIA

Itävaltalais-brittiläinen tieteenfilosofi Karl R. Popper (1902–1994) on esittänyt teoksissaan *Objective Knowledge* (1972) ja *The Self and Its Brain* (1977) Meadin teoriaa osittain vastaavan tulkinnan inhimillisen minän muodostumisesta. Popper sanookin erään sivun alaviitteessä, että muuan Jeremy Shearmur "on löytänyt samankaltaisuuksia teoriani ja [...] amerikkalaisen pragmatistin G. H. Meadin 'sosiaalisen minäteorian' välillä".[282] Meadin ja Popperin vertailussa päästäneen eteenpäin vain analysoimalla, mihin ongelmiin Meadin ja Popperin filosofiat ovat pyrkineet vastaamaan, millä tavoin heidän ajatuksensa ovat yhtäläisiä ja minkä vuoksi he ovat esittäneet samankaltaisia ideoita.

Mikäli nyt tulen esittäneeksi näihin kysymyksiin joitakin vastauksia, nämä vastaukset ovat tietysti perimmältään toisia kysymyksiä niin kuin epätäydellisesti perustellut väitteet aina ovat. En siis pyri mihinkään ehdottomaan, oikeaan tai ainoaan mahdolliseen tulkintaan, mutta en myöskään tyydy kuvailemaan teorioita pelkästään ulkokohtaisilla laatumääreillä, kuten esimerkiksi Hans Joas. Hän puolestaan on keskittynyt – tosin viitaten Popperin teokseen, jossa merkityksen problematiikka ei ole etualalla[283] – ajattelijoiden esittämien teorioiden sosiaalisiin ulottuvuuksiin ja teorioiden luonnehtimiseen käyttäen sellaisia laatumääreitä, kuten "antiutopistinen asema" (*anti-utopisticher Position*) ja "reformistinen käytäntö" (*reformerischen Praxis*), ja antaen niille operationaalisen aseman oman poliittisen ajattelunsa osana.[284]

Popperin filosofian eräänä lähtökohtana oli kysymys, mistä Kant tietäisi, että ihmisen aistikyvyn muodot ja ymmärryksen kategoriat todella olisivat sellaisia, millaisina Kant ne esittää ja: miten kategoriat syntyvät? Kantin käsityksen mukaan myötäsyntyiset havainnon ja näkemyksen

---

282 Karl R. Popper yhdessä John C. Ecclesin kanssa julkaisemassaan teoksessa *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism* vuodelta 1977 (s. 111).

283 Ks. Hans Joasin teosta *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead* vuodelta 1980 (s. 253).

284 Emt., s. 36. Joasin teoksen englanninnoksessa vuodelta 1985 on käytetty käännöksiä "*anti-utopian position*" ja "*reformist action*" (s. 31). Meadin ajattelu voidaan luonnollisesti ymmärtää historisismin arvosteluksi, sillä Mead oli hyvin edistyksellinen verrattuna hegeliläislähtöiseen ja konservatiivisena pidettyyn historiantulkintaan, jossa yritetään ennustaa tulevaisuutta ja johtaa arvoja historiallisista lainalaisuuksista. Historisismia arvostellessaan Mead ja Popper ovat kuitenkin eri linjoilla sikäli, että Popperin näkökulmasta Meadin ajattelu nojasi pitkälti historialliseen ja naturalistiseen determinismiin, vaikka Mead katsoikin päämäärien ja arvojen syntyvän kulttuurievoluution tuloksena sosiaalisessa prosessissa, jossa niitä ei ole "annettuina". Meadin yliyksilölliset tendenssit etäännyttävät hänet joka tapauksessa kauas Popperin individualismista.

muodot liittyvät tietämiseen niin olennaisesti, että ilman niitä ei ole tietoa lainkaan – ei myöskään tietoa kategorioiden alkuperästä. Tällainen vastaus kiertyy ilmeisesti kehälle, mutta kysymystä voidaan pitää myös osittain aiheettomana, sillä Kantin tietoteoria perustuu ennakolta rajoittamattomaan tiedon kritiikkiin. Sen tehtävänä oli paljastaa ne välttämättömät aistikykyyn liittyvät ehdot, jotka *eivät voisi olla toisin*. Kantin filosofiassa ei siis ollut kyse pelkästä näkemyksestä tai mielipiteestä mutta kylläkin tuloksesta, joka seurasi kriittisestä tietoteoriasta ja epävarman sekä perustelemattoman argumentaation sulkemisesta pois älyn ja arvostelukyvyn keinoin. Lopputuloksena oli, että emme voi ylittää aistikykymme rajoitteita tai saada kategorioista riippumatonta tietoa.

Tämä ajatuskulku liittyy myös Kantin filosofian kumoamattomuuteen ja järjen asemaan. Kantin filosofian näkökulmasta järjen järkevyyttä ei voitaisi epäillä, sillä se johtaisi kehäpäätelmään ja yhä uuteen kysymykseen epäilevän järjen järkevyydestä. Järjen itsensäperustelevuus on pohjimmiltaan samanlainen aksiooma kuin aistikyvyn kategorioiden antautumattomuus kyseenalaistamiselle. Kantin mukaan järki ja aistikyvyn kategoriat vallitsevat *sui generis* kaiken tiedonmuodostuksen perustana, ja niinpä Kantin filosofia on itsensä oikeuttavaa ja periaatteellisesti kumoutumatonta.

Popperin ehdotuksena kategorioiden alkuperän kysymykseen puolestaan oli käsitys, että tietämisen formaaliset periaatteet ovat voineet tulla valikoituneiksi evoluution kautta kehityksessä, jossa myös tiedon sisällöillä on saattanut olla lajia säilyttävä merkitys. Tiedon sisällöt ja kohteet ovat siis voineet vaikuttaa tietämisen muodollisten periaatteiden eli kategorioiden syntymiseen evoluution kautta. Ihminen oli Popperin tarkastelun kohteena ensisijaisesti lajina, mutta toisaalta hän ajatteli merkitysten *oppimisen* koskevan jokaista lajin jäsentä. Popper katsoi Hume-kritiikissään,[285] että vaikka tosiasiaväittämistä ei voitaisikaan johtaa arvoarvostelmia, jokainen ihmisyksilö joutuu kokemuksellisesti huomaamaan, mikä on hänelle hyvää tai pahaa ja toimimaan näin tuottamansa arvotuksen mukaisesti. Popper ajatteli, että tietämisen edellytykset ovat määräytyneet evolutiivisesti siten, että niiden yksilöiden aistikyvyn muodot ovat tulleet vallitseviksi, jotka ovat osoittautuneet menestyksekkäiksi lajin kehityksen kannalta.

Tämä ei merkitse, että Popperin olisi täytynyt hyväksyä Jean-Baptiste de Lamarckin kiistelty näkemys, jonka mukaan hankitut ominaisuudet voivat määräoloissa muuttua perinnöllisiksi. Sen sijaan Popperin ajattelussa oli kyse Darwinin luonnonvalintateorian hyödyntämisestä, näkemyksestä, että ihmisen luontosuhteessa lajia ovat valikoituneet jatkamaan ne yksilöt, joiden tietämisen edellytykset (kategoriat) ovat jo valmiiksi *olleet* suotuisimmat. Näin evoluutiossa toteutuu sekä aktiivinen

[285] Karl R. Popper teoksessaan *Objective Knowledge* vuodelta 1972 (s. 85–105).

muuntelu, jossa laji aktiivisesti etsiytyy muutoksiin että passiivinen muuntelu, jossa ominaisuudet karsiutuvat satunnaisesti altistumisen kautta – tai valikoituvat intressisidonnaisesti luonnon kokonaisuudessa vallitsevan mahdollisen syyperäisyyden tai päämäärärationaalisuuden perusteella.

Tietoteorian ja arvoteorian kannalta tästä on seurannut mullistuksia. Koska tietämisen edellytyksillä on ollut ihmislajille arvoa lajinsäilytyksessä, myös tiedolla on aina jokin arvo, sillä tietämisen edellytykset ovat määritelleet sitä, mitä voidaan tietää.[286] Tietämisen yleiset edellytykset määrittelevät tiedon merkitystä, ja näin ollen myöskään merkityksen käsite ei ole yksiselitteinen tai rajoitu vain semantiikan eli merkitysopin alaan. Popperin näkemyksen mukaan 'merkityksellinen' ei tarkoita vain samaa kuin 'merkitysopillisesti merkityksellinen' vaan myös samaa kuin 'arvokas' ja 'tärkeä'. Semanttisiin merkityksiin liittyvät etiikan merkityssisällöt eli arvot sekä moraaliset arvostukset, eikä merkitysten määritteleminen siten ole pelkästään formaalista tai rajoitu kielen alueelle. Merkitysten konstituutio liittyy myös etiikkaan, moraaliin ja yhteiskuntafilosofiaan. Täten on annettu eräs vastaus kirjani alussa esittämääni kysymykseen semanttisten merkitysten ja arvomerkitysten suhteesta toisiinsa, ja ratkaisu näyttää pitkälti samalta, mihin myös Mead päätyi omassa ajattelussaan.

4.2.1. Emergenssi: yksilöissä vai prosesseissa?

Aistikyvyn muotoja koskevan evoluutioajatuksen lisäksi Meadia ja Popperia yhdistää näkemys korkeampien toimintojen ja merkitystasojen emergoitumisesta. Meadin ajatukset yleensä vain sivuavat evoluutioteorian ja sen jälkivaikutuksen näkemyksiä, mutta monet tutkijat ovat katsoneet, että Meadin koko ihmiskuva myötäilee evoluutioteorian biologisia ja kosmologisia näkemyksiä sekä käsitystä luonnonvalinnasta prosessina.[287] Mead onkin suonut tällaisiin tulkintoihin täydet mahdollisuudet toteamalla evoluutiosta ja emergenssistä esimerkiksi seuraavasti:

> Olen halunnut esittää mielen luonnossa esiintyvänä evoluutiona, jossa huipentuu se sosiaalisuus, joka puolestaan on emergenssin periaate ja muoto. [*I have wished to present mind as an evolution in nature, in which culminates that sociality which is the principle and form of emergence.*][288]

---

[286] Emt., s. 112–119.

[287] Aiheesta John D. Baldwin teoksessaan *George Herbert Mead – A Unifying Theory for Sociology* vuodelta 1986 (s. 124–132). Ks. myös Tom W. Goffin teosta *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge* vuodelta 1980.

[288] *PP*, s. 85.

Vaikka Mead ei antanutkaan emergenssin käsitteelle samanlaista asemaa kuin myöhemmät emergentin materialismin edustajat, hän joka tapauksessa piti emergoitumista sosiaalisena prosessina ja ihmismieltä tämän kehityksen toteutumisyhteytenä tai tuloksena. Arvoitukseksi jää, perustuuko Meadin evolutiivinen ajattelu vaikutushistoriallisesti katsoen enemmän Hegelin ”hengen fenomenologiaan” vai Darwinin naturalistiseen kehitysoppiin. Evoluution ajatus nimittäin esiintyy sekä Hegelin näkemyksessä yhteiskunnan kehityksestä että Darwinin teoriassa lajien synnystä. Hegelin vaikutus korostuu esimerkiksi Meadin tässä toteamuksessa:

> Se, mitä romanttiset idealistit ja Hegel todella sanoivat, oli että maailma kehittyy, että todellisuus itsessään on kehityksen prosessissa. [*What the Romantic idealists, and Hegel in particular were saying, was that the world evolves, that reality itself is in a process of evolution.*][289]

Idealisti ja naturalisti eivät välttämättä asettuneet toistensa kilpailijoiksi Meadin ajattelussa, jossa idealististen filosofien ja luonnontieteellisten naturalistien vaikutukset osuivat lopulta eri maaleihin. Esimerkiksi David L. Miller on tulkinnut asioita niin, että Meadin ajattelussa idealistien, kuten Fichten, Schellingin ja Hegelin, aatteet merkitsivät *rationaliteetille* samanlaista siirtymistä muotojen maailmasta muutoksen maailmaan kuin minkä de Lamarck ja Darwin saivat aikaan biologian alalla.[290] Yhdistellessään molempia katsantokantoja Meadin ajattelu vaikuttikin dynaamisella tavalla.

Kulttuurifilosofiaa ja biologiaa hyödyntäen Hans Joas on puolestaan verrannut Meadin ajattelua ”sosiaalidarvinismiin”.[291] Hänen mukaansa Darwinin teoria luonnonvalinnasta, kehityksestä ja sopeutumisesta ei muodostanut Meadille determinististä tai viettipsykologista esikuvaa, kuten sosiaalidarvinisteille, vaan monille pragmatisteille tyypillisesti Mead pyrki näkemään evoluutiossa mallin yhteiskunnan, älyn, tieteen ja humanismin kehitykselle. Rinnastus jyrkempiin sosiaalidarvinisteihin on kuitenkin osuva sikäli, että myös Darwinin mukaan yhteiskunnan kehitys perustuu karsiutumiseen ja taisteluun, vaikka sosiaalidarvinisteille tyypillisestä tasa-arvon kumoamisesta ja hierarkioiden oikeuttamisesta Meadin ajattelu pyrkikin pysyttelemään kaukana.

Vertailut ovat valaisevia sikäli, että naturalistiseen ja evolutiiviseen luonnonvalinnan ajatukseen sisältyy aina mahdollisuus totalitaristiseen

---

[289] Mead teoksensa *MT* kappaleessa ”Evolution becomes a general idea” (s. 154).

[290] David L. Miller teoksessaan *George Herbert Mead – Self, Language, and the World* (1973, s. 163–164).

[291] Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 53).

yhteiskuntaan, johon se saattaa avata oven. Yhteistä edellä mainituille Meadin kommentaattoreille on, että he ovat pitäneet Meadia prosessien filosofina, joka tähtäsi maailmaa koskevaan yhtenäisteoriaan ja todellisuutta kokonaisuutena koskevaan tietoon. Myös tähän tieteenfilosofiseen tavoitteeseen voi sisältyä totalitaristisia aineksia, jos metafyysistä alkuperää oleva päällysrakenne alkaa kohdella ihmisiä alamaisinaan.

Usein sanotaan, että tutkittaessa ihmistä Meadin oppien mukaisesti olennaisiksi kohoavat kokonaisuudet ja kehitysprosessit ja että yksittäinen ihminen tai yksilö näyttäytyy Meadin teoriassa kontingenttina, sattumanvaraisena ja merkitykseltään vähäarvoisena. Tämä onkin totta. Sen sijaan Popperin ajattelun valossa naturalistisen filosofin ei välttämättä tarvitsisi pitää yksilöä marginaalisena. Ei ole mitään perustetta olettaa, että *prosessien tapahtumapaikkana* olisi mikään muu kuin lajin yksittäinen jäsen. Vaikka evolutiiviset prosessit ovatkin pitkäkestoisia, biologiset muutokset voivat tapahtua vain yksilöissä, sillä yksilön ylittäviä evolutiivisen muutoksen tapahtumapaikkoja ei ole ontologisesti katsoen olemassa.

Toisaalta evoluution voidaan ajatella tapahtuvan myös kokonaisvaltaisesti prosessissa. Ilman luonnonvalinnan tai yhteiskunnan vuorovaikutusprosessia ei olisi myöskään evoluutiota. Tähän liittyen Mead luennoi:

> Henkisyys kehittyy meidän kannaltamme katsoen silloin kun organismi on kykenevä toteamaan merkityksiä itselleen ja toisilleen. Tämä on kohta, jossa mieli ilmaantuu tai, mikäli niin halutaan sanoa, emergoituu. [...] On järjetöntä katsoa mieltä vain yksilöllisen ihmisorganismin kannalta. Vaikka sillä onkin oma näkökulmansa, se on olennaisesti sosiaalinen ilmiö; jopa sen biologiset toiminnot ovat ensisijaisesti sosiaalisia. [*Mentality on our approach simply comes in when the organism is able to point out meanings to others and to himself. This is the point at which mind appears, or if you like, emerges.* (...) *It is absurd to look at the mind simply from the standpoint of the individual human organism; for, although it has its focus there, it is essentially a social phenomenon; even its biological functions are primarily social.*][292]

Mead halusi nähdä evoluution tapahtumapaikkana emergenssin tai evoluution *prosessin* pikemmin kuin yksilön, ja sikäli hän poikkesi metodologisesta individualismista. On kuitenkin vaikea ajatella, että biologiset muutokset voisivat tapahtua muualla kuin biologisissa organismeissa, ja ne puolestaan ovat väistämättä yksilöitä. Näin on myös siinä tapauksessa, että yksilöolentojen välillä esiintyvät lajinsäilytykselliset suhteet tunnustettaisiin ja otettaisiin huomioon. Niinpä ajattelen asioista perin juurin toisella tavoin kuin Mead ja tukeudun näkemyksessäni Popperin

---

[292] *MSS*, s. 132–133.

ontologiseen individualismiin. Yksilön asema on nähdäkseni sekä historiallisesti että loogisesti *ensisijainen* vuorovaikutuksen kehityshistoriallisessa prosessissa, sillä prosessit vaativat joka tapauksessa yksilöiden olemassaolon.

Meadin ja Popperin keskeisin ero on ero, joka vallitsee naturalistisen holistin ja naturalistisen individualistin välillä. Voidaan jopa väittää, että Meadissa ja Popperissa holistin ja individualistin tyypit esiintyivät puhtaimmillaan. Mitäpä muuta voidaan sanoa esimerkiksi Popperista, jonka individualismi näkyi hänen kaikissa ihmisyhteisöjä koskevissa käsityksissään?[293] Hänen kollektivisminvastaisuutensa ei koskenut vain ihmisten sosiaalisia yhteenliittymiä vaan myös käsityksiä, joiden mukaan todellisuudessa vallitsee tieteellisperäisiä jaotteluja vastaavia biologisia luokkia.

Esimerkiksi rodun käsite oli Popperille vain ihmisjoukon tietämättömyyttä omasta alkuperästään, eräänlainen väärinkäsitys, jonka mukaan ihmiset uskoivat itsellään ja toisillaan olevan jotakin yhteistä. Se, että Popper ulotti lajikäsitteiden kritiikkinsä sosiaalitieteellisen terminologian alueelta myös biologian piiriin, ei heijastellut vain näkemystä, että biologian kehittämät ja todellisuudessa näkemät luokat ovat tieteen keksintöjä ja tematisaatioita. Sen sijaan kyseessä oli Popperin tekemä poliittinen valinta, jolla hän halusi arvostella saksalaisten nationalistien kehittämää rotuoppia. Tähän arvosteluun Meadkin olisi voinut yhtyä, vaikka hänen teorianmuodostuksensa olikin muilta osin holistista: kokonaisuuksia, ryhmiä ja luokkia koskevaa.

Painotettakoon, että Meadin holismi oli nimenomaan yhteiskuntatieteellistä ja rakentui *sosiaalisten* laji-, ryhmä- ja luokkakäsitteiden ympärille erotuksena biologisista jaotteluista. Mutta tämä ei kumoa sitä, että puhtaasti yhteiskuntatieteellisiinkin laji-, ryhmä- ja luokkakäsitteisiin saattaa kätkeytyä kollektivistisen pakkovallan aineksia, aivan niin kuin Popper näki. Niin voi käydä varsinkin silloin, kun yhteiskunnan selittämisestä ja ymmärtämisestä siirrytään sen aktiiviseen muokkaamiseen, ja erään esimerkkitapauksen tarjoaa Popperin arvostelema marxilainen totalitarismi. Filosofeja ja tieteenharjoittajia sekä heidän oppiensa soveltajia eli poliitikkoja erottaa kuitenkin heidän asenteensa. Mikäli filosofeilla ja yhteiskuntatieteilijöillä on ollut eettinen periaate, eli hyvä tahto, heidän epäonnistumisensa ovat luonnehdittavissa vain eräänlaisiksi ”työtapaturmiksi”, kun taas poliittiseen asennemuokkaukseen, mielipiteiden manipulaatioon ja tarkoitushakuisuuteen liittyy myös suoranaista vallankäyttöä.

Holisteille on ollut ominaista sosiaalipoliittinen determinismi, kun taas individualistit ovat olleet yleensä yksilönvapautta, ihmisten itsemääräämä-

---

[293] Kollektivismin arvosteluaan Popper esitti vuonna 1945 julkaisemassaan teoksessa *The Open Society and Its Enemies* (suom. *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*, 1974).

misoikeutta ja inhimillisen tahdon merkitystä korostavia liberaaleja. Tämä ero näkyy kirkkaasti Meadin ja Popperin vertailun kautta. Vertailun näyttäisi voittavan Popperin individualismi, sillä hänen käsityksensä yksilöllisyysoletuksen välttämättömyydestä on ontologisesti perustellumpi. Lopputuloksena Meadin ja Popperin vertailusta näyttäisi olevan se, että myös naturalistiselta kannalta katsoen ihmisyksilölle pitäisi luovuttaa tärkeämpi sija kuin Mead myönsi omassa ajattelussaan.

4.2.2. Naturalistinen hybris

Meadin luoma kehityskertomus kuvastaa edustavasti kahtiajakoa, joka on revennyt yksilöllisten ja yliyksilöllisten selitysperusteiden välille. Siihen liittyvät ristiriidat ovat olleet omiaan kärjistämään subjektiuden kriisiä ihmis- ja yhteiskuntatieteissä. Ongelmia terävöittänyt yleispätevyyden vaatimus on kotoisin luonnontieteistä, joiden piiristä menetelmäopillinen universalismi on levinnyt myös ihmis- ja yhteiskuntatieteisiin. Kriisiä on syventänyt ihmisen ja muiden luonnonolentojen näennäinen vertailukelpoistaminen ja yhteismitallistaminen. Siihen liittyvää väkinäisyyttä myöskään Meadin esittämät varaukset eivät ole riittäneet poistamaan. Sen sijaan hän teki runsaasti työtä sovittaakseen eri luonnonorganismien erot ja selittääkseen ne yhtenäisen teorian avulla.

Meadin edustaman naturalismin luonnetta voidaan valaista kysymällä, mitä hän oikeastaan tarkoitti emergenssillä. Teoksessaan *The Philosophy of the Present* Mead päätyi kehittelemään optimistisia lajinkehitysvisioita, joissa ”väistyvän” ja ”uuden” biologisen organismin välittäjänä toimisi ”sosiaalisuus”. Tässä suhteessa esimerkiksi kasvien maailma sekä eläinten ja ihmisten maailma poikkeavat toisistaan. Mead myöntää, että esimerkiksi kasvitieteilijä voi luoda uusia lajeja suoraan risteyttämällä, mutta ihmisten ja muiden eliöiden tapauksessa tulokseen vaikuttaa myös heidän vuorovaikutuksensa. Niinpä hän kirjoitti ihmisten ja kasvien maailmasta sekä niiden eroista seuraavasti:

> Kun uusi [inhimillinen] elämänmuoto on vakiinnuttanut asemansa, kasvitieteilijä voi todeta, että on tapahtunut molemminpuolista sopeutumista. Maailma on muuttunut odotetusti erilaiseksi, mutta sosiaalisuuden paikantaminen tähän tulokseen on sen identifioimista pelkästään systeemiin. [*When the new form has established its citizenship the botanist can exhibit the mutual adjustments that have taken place. The world has become a different world because of the advent, but to identify sociality with this result is to identify it with system merely.*][294]

[294] *PP*, s. 47.

Loppulauseellaan Mead viittaa siihen, että sosiaalisuus ei ole irrallinen ilmiö järjestelmässä vaan sisältyy maailmaan sen eräänä metafyysisenä perusperiaatteena. Vielä laajempi ilmiö on emergenssi. Mead ajatteli, että emergenssi on todellisuuden ominaisuus ja että sitä esiintyy kaikkialla maailmassa. Emergenssiä ei tavata vain biologisissa eliöissä, vaan emergenssin periaate ilmenee yhtä hyvin materian kuin energiankin yhteydessä tavalla, jolla esimerkiksi vesi syntyy happi- ja vetymolekyyleistä. Mead näki emergenssin paitsi todellisena ilmiönä, myös ylevänä tapahtumana sen synnyttäessä uusia lajeja. Tämä merkitsee, että naturalismista tuli hänen myöhäisfilosofiansa ylistyslauluissa eräänlainen uskonto. Tässä suhteessa Meadin ajatukset muistuttavat hegeliläisyyteen ja dialektiseen materialismiin sisältyvää negaatiologiikkaa, jonka mukaan vastakohdista syntyy alkutekijöitään korkeammanasteisia tuloksia ja yhä loisteliaampia olevaisen muotoja.

Materian, energian ja kasvien maailmassa esiintyvää emergenssiä erottaa eläinten ja ihmisten keskuudessa esiintyvästä emergenssistä Meadin mukaan se, että eläinten ja ihmisten keskuudessa välittävänä asteena on sosiaalisen sopeutumisen prosessi, joka edeltää lajien kehittymistä. Ihmistä erottaa muusta eliökunnasta nimenomaan sosiaalisuus, johon ihmisen inhimillistyminen liittyy. Sosiaalisuus on siis ”humaania” sikäli, että se on humaanin ihmisen toteutumisyhteys.

Toisaalta sosiaalisuuden luonnetta voidaan pitää myös raadollisena toimintayhteytenä, sillä sosiaalisuuden kentällä tapahtuu nimenomaan luonnonvalintaa, joka perustuu kilpailuun ja kamppailuun sekä valloituksen- ja saalistuksenhaluun. Meadin ajatus sosiaalistumisesta edellyttänee jossain muodossa myös lamarkismia eli sosiaalisesti hankittujen ominaisuuksien muuttumista perinnöllisiksi. Toinen vaihtoehto on, että lajinkehityksen ajatellaan tapahtuvan darvinismin mukaisesti vain valikoitumisen kautta, toisin sanoen luontosuhteessa esiintyvän kamppailun karsiessa jo olemassa olevia biologisia ominaisuuksia. Se, kumpaan evoluutioajattelun paradigmaan Mead lopulta nojasi, jää hänen omien kirjoitustensa valossa epäselväksi ja tutkimukselle avoimeksi. Tämä ei ole toisaalta ihme, sillä lamarkismin ja darvinismin perusratkaisuista kiistellään edelleen myös biologien omassa keskuudessa.

Emergenssin erään toteutumisyhteyden muodostaa arvojen evoluutio. Kirjoituksissaan Mead yhdisti moraalin kehittymisen ihmisten kykyyn valita erilaisten arvojen kesken sekä liikkua ”uuden” ja ”vanhan” välillä. Mead kirjoittaa, että moraalin kehitys muodostuu ihmisten kyvystä liittää uusia arvoja persoonallisuutensa kokonaisuuteen. Tosin se ei käy aivan ongelmattomasti:

> Mikäli ongelmia todellakin kohdataan ja vaikka konflikti olisi sosiaalinen, sitä ei pitäisi ratkaista yksilöiden välisellä kamppailulla vaan koko tilanteen sellaisella rekonstruktiolla, jossa voi emergoitua erilaisia, laajempia ja adekvaatimpia persoonallisuuksia. [*Where, however, the*

problem is objectively considered, although the conflict is a social one, it should not resolve itself into a struggle between selves, but into such reconstruction of the situation that different and enlarged and more adequate personalities may emerge.][295]

Myös tässä näkyy vaateliaisuus ja idealismi, jonka mukaisesti Mead päätyi edellyttämään ihmiseltä paremmaksi muuttumista: tietynlaisen "uuden ihmisen" tai persoonan kehittymistä. Se muistuttaa sosialistisille maille ominaista halua muokata kapitalismin ja individualismin turmelemista ihmisistä uusia epäitsekkäitä sosialistisia ihmisiä, jotka työskentelevät pyyteettömästi yhteiskunnan, valtion ja kollektiivien hyväksi. Mead näyttää uskoneen, että arvojen emergoitumisen ja koko sosialisaatioprosessin tuloksena esiin jalostuisi entistä humaanimpi ja verrattomampi ihminen parempine sosiaalisine taitoineen.

Tässä katsannossa Mead päätyi eräänlaiseen naturalistiseen hybrikseen, jolle voisi etsiä vertailukohtaa neuvostotieteen piirissä esiintyneestä lysenkolaisuudesta. Aivan kuten Heikki Mäki-Kulmala toteaa neuvostomarxismin ja länsimaisen rationalismin suhteita käsittelevässä väitöskirjassaan (2003), Trofim Denisovitš Lysenkon (1898–1976) johtama näennäistieteellinen liike vastusti aikoinaan Gregor Mendelin (1822–1884) kehittämää perinnöllisyystiedettä. Lysenkon käsitykset nauttivat virallisen totuuden asemaa puolueideologian sanelemassa neuvostotieteessä 1930-luvulta noin vuoteen 1965 asti, ja samaan tapaan kuin lamarkismin piirissä, myös lysenkolaisuuden kannattajien keskuudessa pidettiin hankittuja ominaisuuksia periytyvinä.

On vaikea sanoa, missä muodossa Mead toivoi uusien ominaisuuksien siirtyvän sukupolvien yli: odottiko hän sosiaalisesti hankittujen ominaisuuksien sisäistyvän ja periytyvän biologisesti vai siirtyvän jonkinlaisena sosiaalisena kategoriana? Joka tapauksessa viimeksi siteerattu tekstikohta on yksi niistä, joissa Meadin kontribuutiot "sosiaalipsykologia"-nimiselle tieteelle tulevat selvästi näkyville. Varsin edistyksellisesti hän ajatteli, ettei yhteiskunnallisia konflikteja pitäisi pyrkiä ratkaisemaan kääntämällä niitä yksilöiden vioiksi tai hakemalla syyllisiä yksittäisistä toimijoista vaan kiinnittämällä huomiota yhteiskunnan normeihin, vallitseviin arvomaailmoihin ja niiden kannatussuhteisiin. Esimerkiksi vähemmistöjen asemaa voidaan ymmärtää ja parantaa luomalla edellytyksiä erilaisten arvojen ja arvostusten sekä niihin perustuvien elämäntapojen ymmärtämiselle, mikä voi sitten vapauttaa ihmisiä kokemaan adekvaatisti myös oman minuutensa ja identiteettinsä. Tämä on Meadin ajattelun emansipatorinen ja sikäli myönteinen puoli.

---

[295] Mead vuonna 1913 julkaistun *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -aikakauskirjan numero 10 artikkelissaan "The social self" (s. 374–380). Lainaus Meadin kokoelmateoksesta *SW* (s. 148).

4.2.3. ”Miksi?” ja ”kuinka?”

Entä millainen sija Meadin ajattelussa avautuu *inhimillisen olemassaolon* perusteita koskeville pohdinnoille? Jos tarkastellaan ihmisen asemaa Meadin teoriassa, voidaan nähdä, että siinä ihminen esitetään sattumanvaraisena ja prosessi ensisijaisena. Tällaiseen prosessiajatteluun pohjautuen on nähty, ettei olisi mielekästä kysyä mitään yksittäisen ihmisen asemaa koskevia ”miksi”-kysymyksiä.[296] Niillä tarkoitetaan paitsi kysymyksiä olemassaolon syistä, myös eksistenssifilosofisia kysymyksiä elämän mahdollisesta tarkoituksesta, merkityksestä ja syy–seuraus-suhteista. Oletan, että tämä ajatus perustuu arvioon Meadin tekemistä johtopäätöksistä. Mikäli tarkastelu kohdistetaan Meadin päätelmiin inhimillisestä minästä, nämä arviot pitävät varmasti paikkaansa: hän pyrki vähättelemään yksilön asemaa ja paikoin häivyttämään ihmisyksilön kokonaan.

Mutta jos tarkastellaan, kuinka Mead päätyi omaan käsitykseensä minästä, ei ole syytä peittää näkyvistä, että Mead *itse* asetti ihmisyksilön tarkastelunsa kohteeksi ja sitten esitti ihmistä koskevia ”miksi”-kysymyksiä, joihin kysymysten asettelun vuoksi oli välttämätöntä saada vastauksia. Myös hänen oma filosofiansa oli läpikotaisin metafyysistä ja olemisen perusteita kyseenalaistavaa eikä siten voinut välttyä eksistenssifilosofisten teemojen, kuten ahdistuksen ja huolen, välittymiseltä hänen omaan ajatteluunsa.

Meadin ja Popperin teorioitten vertaaminen valottaa, että Meadin näkemys merkityksellisten symbolien muodostumisesta oli vastausta prosessin tapaa ja tuloksen syytä koskeviin kysymyksiin. Syitä ja seurauksia koskevia kysymyksiä ei voida sivuuttaa, vaan erityyppiset ”miksi”-kysymykset näyttävät olevan kaiken tieteellisen ajattelun olennainen osa. Mahdollisten syiden pohdintaan liittyvä uteliaisuus kertoo omalla tavallaan tieteellisestä ja filosofisesta kiinnostuksesta, vaikka pohdintojen lopputuloksena olisikin johtopäätös, että syiden ja päämäärien kysyminen on päättymätöntä tai turhaa.

Lisäksi on syytä huomata, että tiedostava yksilöminä saattaisi kokea itsensä sattumanvaraiseksi tai merkityksettömäksi nimenomaan silloin, kun ihmistä tarkastellaan (tai ihminen tarkastelee itseään) vain kokonaisuuden mitättömänä osana tai prosessitodellisuuden häviävän pienenä olentona. Sen enempää Meadin kuin Popperinkaan ihmiskuva ei pysty kieltämään eikä tekemään merkityksettömiksi niitä kokemuksia, joita ihminen kokee subjektiivisessa elämässään.

---

[296] Klaus Weckroth Tampereen yliopistossa vuonna 1990 järjestetyllä ”Sosiaalipsykologian teoriaperinteet” -luentosarjalla.

Näyttääkin siltä, että molempien naturalismi lähinnä lisää tieteenharjoittajien ja muiden ihmisyksilöiden huolta pyrkiessään systeemikeskeiseen kokonaisteoriaan sekä laiminlyödessään sen, mitä ihminen on itsemääräävänä ja itsestään tietoisena subjektina. Näiden näkökulmien kesken vallitseva ero toistaa systeemikeskeisen ja eksistenssihermeneuttisen filosofian välistä asenne-eroa. Lisäksi se vastaa eroa, joka vallitsee sen välillä, milloin ihminen nähdään tieteellisen teorian objektina tai yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaa harjoittavana subjektina. Tätä vastakkainasettelua voidaan helposti luonnehtia keinotekoiseksi, mutta tosiasiassa edellä esittämäni ero on keskeinen varsinkin silloin kun on kyse *minän* asemasta ja tutkimisesta. Jos henkilökohtaisuudella ei ole merkitystä minän asemaa pohdittaessa, niin missä yhteydessä sitten? Niinpä subjektille ja subjektikeskeiselle ajattelulle tulisi luoda enemmän tilaa filosofiassa ja tieteissä.

”Miksi”-kysymyksiä on luonnollisesti mahdollista asettaa monessa merkitysyhteydessä, ja tavallisesti ne hahmottuvatkin aika-akselille joko vaikuttavaa tai finaalista syytä jäljittävinä ongelmina. Vaikuttavaan syyhyn liittyy kausaalinen syyllä ja seurauksella selittäminen ja finaaliseen intentiot huomioon ottava teleologinen selittäminen. Ensin mainittuun liittyy determinismi, kun taas jälkimmäinen sallii tahdon vapauden.

Ihmisen elämään liittyvät ”miksi”-kysymykset koskevat yleensä elämän *tarkoitusta* tai *merkitystä*.

Tarkoitusten voidaan katsoa juontavan juurensa jostakin vaikuttavasta, mutta usein myös finaalisesta syystä. Tarkoitus on seurannut jostakin tai aiheutuu jostakin aiemmin sattuneesta, ja sitä voidaan selittää kausaalisen syy–seuraus-suhteen keinoin. Ihmis- ja yhteiskuntatieteet tekevät perinteisesti näin. Toisaalta tarkoitukset voivat seurata myös päämääristä, joita ihmiset ovat asettaneet tai löytäneet. Niiden ymmärtämiseksi pitäisi ottaa huomioon tulevaisuuteen suuntautuva intentionaalisuus, joka sisältää erilaisia kuviteltuja ja toivottuja tavoitteita. Elämän tarkoitusta voidaan näin ollen selittää sekä kausaalisen ja empiirisen tieteen että päämäärät ja intentiot huomioon ottavan filosofian ja laadullisen tutkimuksen keinoin.

Elämän *merkitystä* koskevat ”miksi”-kysymykset puolestaan voidaan mieltää etupäässä finaaliseen syyhyn liittyviksi, ja niitä voidaan parhaiten pohtia päämääriin suuntautuneen teleologisen selittämisen ja intentioiden ymmärtämisen turvin.

Meadin ajattelu antaa tähän kaikkeen mahdollisuuden, vaikka hän itse ei innostunutkaan elämän merkitystä koskevista ”miksi”-kysymyksistä. Tämä johtui arvatenkin siitä, että hän koki ne perimmältään uskonnollisiksi. Niinpä hän pitäytyi pelkästään kuvailevalle tasolle, jolla keskeistä on vastata kysymykseen *kuinka* jokin ilmiö syntyy tai tapahtuu. Voidaankin sanoa, että naturalistiselta kannalta katsoen elämän ainoa

tarkoitus on pitää itseään yllä, kun taas merkityksiä voi olla useita, ja ne jokaisen on itse löydettävä.

4.2.4. Subjektivismi ja relativismi: osa situaatiotamme pysyvästi

Sekä Mead että Popper onnistuivat väistämään syytökset *relativismista*, sillä ajatukseen merkitysten kokemuksellisesta muodostumisesta piti liittyä näkemys, että arvot ja arvostukset tulevat kokemusperäisesti annetuiksi ja opituiksi. Mikäli relativismi on välttämätön osa situaatiotamme, sitä ei voida pitää valinnanvaraisena. Meadia relativismin ”annettuna” oleminen johdatti moraalifilosofisen universalismin tavoitteluun, Popperia taas moniarvoisuuden ihanteeseen ja liberalismiin.

Toisaalta Mead ja Popper kiersivät *absolutismin* – Mead poliittisin argumentein, eli vetomalla demokratian ihanteisiin – ja Popper sosiobiologisin argumentein sekä arvostelemalla laajasti totalitaarisia periaatteita. Joka tapauksessa molempien tutkimusote oli taipuvainen *objektivismiin*, näkemykseen, että tietäjästä (subjektista) riippumaton tieto on mahdollista. Kohtaamansa kritiikin kautta sekä Meadin että Popperin ajattelu sisälsi vaatimuksia myös *subjektivismin* hyväksymiseen, näkökantaan, että kaikki tieto on väistämättä jollakin tietyllä ihmisyksilöllä olevaa henkilökohtaista tietoa. Samalla kun objektivismi löysi perustelunsa siitä, että merkitykset muodostuvat yhteiskunnan eri jäsenille samoiksi yhtäläisten kokemisen *edellytysten* kautta, subjektivismi puolestaan sai perustelunsa ’subjektiminästä’ (Mead) ja argumentista, jonka mukaan symbolifunktio syntyy lajin yksittäisten jäsenten kokemusten välityksellä sekä esiintyy yksilöissä (Popper).

Tämä paradoksi subjektivismin ja objektivismin välillä on mielestäni näennäinen ja kuvastaa ongelmaa, joka syntyy, kun ihminen koettaa tarkastella itseään ’toisille olemisen’ ja ’itselleen olemisen’ ajatuskokeessa. Sekä subjektina oleminen että objektina oleminen seuraavat toistensa *vastakohtina*. Molemmille paikan valmistaa se, että ihminen *asettuu ylipäänsä tarkastelemaan itseään kohteena*. Se, mihin käsitykseen ihminen päätyy tietonsa asemasta, määrittyy siitä lähtökohdasta, kuinka hän asennoituu yleispätevän tiedon pyrkimykseensä: asettaako ihminen kysymyksensä minässä (itsestä maailmaan suuntautuvina kysymyksinä), vai asettuuko hän tarkastelmaan itseään ”itsensä ulkopuolelle”, minästä kohteena? Tässä mielessä sekä Mead että Popper putoavat kumpikin samaan objektivoinnin kuiluun.

Yritettäessä saada objektiivista tietoa ihmisestä valmistetaan tila myös tiedon ”subjektiivisuudelle”. Tietämisen pyrkimykset alkavat näyttää ”vain subjektiivisilta”, kun niiden rinnalle asetetaan objektiivisen tiedon (sinänsä tavoittamaton) ihanne. Jos objektiivista tietoa ihmisestä koetetaan saada, yksittäisen ihmisen asema alkaa helposti vaikuttaa

”subjektiiviselta”, ”relatiiviselta” tai muutoin vähäpätöiseltä, vaikka todellisuudessa nämä käsitteet kuvaavatkin vain sitä, millainen ihmisen asema *todellisuudessa on*. Näkemys inhimillisen tiedon subjektiivisuudesta on jo itsessään objektiivinen kuvaus ihmisten elämästä ja situaatiosta. Näin lienee syntynyt myös usein siteerattu lentävä lause: ”Subjektivismi on objektivismia.”[297]

Kysymys, miksi usein oletamme, että on olemassa todellisuus, joka *ei ole* yksilön havainnoista riippuvainen, on filosofinen. Me emme voi käsittääkseni saada vastausta tähän kysymykseen, vaan joudumme tyytymään parhaaseen selitykseen. On mahdollista ajatella, että eri ihmisten kyvyt tietää ovat rakenteellisesti samanlaiset (Kantin tieto-oppi), että ihmiseksi tuleminen on heijastusta yhdestä ja samasta todellisuudesta (dialektinen materialismi) tai että tietämisemme edellytykset ovat historiallisesti ja biologisesti määräytyneet (evolutiivinen tietoteoria). Tällä tavoin todellisuus näyttäisi ”kaikille yhtäläiseltä”, ja olisi mahdollista pyrkiä objektiiviseen tietoon. Joka tapauksessa myös näille ajatussuunnille yhteistä on huomio, että transsendentin, objektiivisen todellisuuden tai historiallisen ja biologisen perimän lisäksi on aina jotakin muuta: minuus, joka tuota todellisuutta tarkastelee.

Perustavalla tasolla tämän havainnon on tehnyt mahdolliseksi *tietoisuus itsestä*, jonka tuloksena on tullut välttämättömäksi *erottaa* minuus kaikesta muusta. Ja ”itseydellä” tarkoitan (jo edellä mainitsemallani tavalla) ’tietoista minää’. Ajatus, että *on olemassa* havainnoista riippumaton ulkoinen todellisuus, on siis seuraus siitä, että olemme erottaneet itsemme kaikkeudesta, nähneet maailman minän ulkopuolisena ilmiönä ja alkaneet tutkia todellisuutta sisäisessä tietoisuudessamme muotoiltujen käsitysten ja ulkoisen maailman tuottamien kokemusten *suhteena*, aivan niin kuin Mead teki. Tämä suhde muotoiltiin modernina aikana tietämisen ongelmaksi, ja sen ympärille luotiin tietoteoreettinen todellisuuden tarkastelu. Vaikutelma, että tieto näyttää ”subjektiiviselta” tai ”objektiiviselta”, johtuu maailman ja minän välisen suhteen luonteesta.

Myös arkielämässä minän ja toiseuden välisen eron toteaminen saattaa olla hämmentävää, kun ihminen päätyy huomaamaan, että hänellä onkin kaksi maailmaa, ulkoinen ja sisäinen. Tärkeää on silloin pohtia, minkälainen tuo ’oman olemisen’ ja ’toisten olemisen’ sekä ’itselle olemi-

---

[297] Näkökantaa on edustanut muiden muassa Ayn Rand teoksessaan *Introduction to Objectivist Epistemology* vuodelta 1967. Pidettäessä subjektivismia objektivismina asioista on tosin ajateltu tahallisen ironisesti. Väite on totta sikäli, että kollektivismiin perustuva ”objektiivinen tieto” ei voi koskaan olla omasta subjektiivisesta tarkastelutavastaan riippuvaiselle ihmiselle mahdollista. Niinpä johdonmukaisinta olisi tunnustaa oman egon subjektiivisuus, itsekkyys ja ahneus. Objektivismin käsite viittaa siis subjektiivisen totuuden objektiivisuuteen. Tässä mielessä objektiivisia totuuksia ei ole lainkaan olemassa, ja niille soitteli kuolinkelloja jo Friedrich Nietzsche *Epäjumalten hämärässään*, jossa pahimmaksi epäjumalaksi paljastui totuuden käsite itse.

sen' ja 'toisille olemisen' suhde on. Tämä tehtävä on luonteeltaan filosofinen, ja vaikka se ei voikaan tuoda ratkaisua niin sanottuun subjektiuden kriisiin (sikäli kuin sitä on pidetty substantiaalisen minuuden tai merkityksiä synnyttävän subjektiuden kriisinä), voi 'itselle olemisen' ja 'toisille olemisen' selvittely tuoda valaistusta minän sosiaalisiin *suhteisiin*, tilanteisiin, joissa kokemuksellinen minä elää, toimii ja todellistuu. Tällöin kysymys ei ole tosin enää minän alkuperän tieteellisestä tutkimisesta vaan minän kokemuksellisten toteutumisyhteyksien eksistenssifilosofisesta pohtimisesta.

Todellisuutta koskevan objektiivisen tiedon tavoittelu osoittaa nykyisin sen, kuinka toiseus – siis laajassa mielessä kaikki muu kuin itse – on käsitetty esineeksi: objektivoitu. Objektivismin kritiikki on silloin kaksiperustaisen maailmasuhteen kritiikkiä.

Mead ja Popper lukeutuivat objektivismin kannattajiin, mutta heidän näkemyksensä siitä, millä tavoin tieto ja tietäminen sisältyvät ihmisen ominaispiirteisiin, poikkesivat toisistaan huomattavasti. Popperin teoria tietämisen kategorioista sisältää ajatuksen, että nämä kategoriat ovat tulleet tuotetuiksi ihmisten toimiessa toistensa parissa. Popperin ajatuksena on, että ihmiset ovat toimineet ja toimivat *keskenään,* ja tässä mielessä ihmisten toimintaa voidaan hyvin sanoa *yhteisölliseksi*. Mutta siitä, että tietokyvyn kategorioiden ajatellaan muodostuneen ihmisten toimiessa keskenään, *ei* seuraa, että pitäisi ajatella kategorioiden syntyneen *yhteisössä* tai että olisi ajateltava *olevan olemassa* jokin muu yliyksilöllinen *entiteetti*, jolla eri ihmisille samanlaiset tiedon edellytykset olisivat, kuten esimerkiksi "yleistynyt toinen".[298] Popperin maailmankuva ei siis ollut yliyksilöllisyyden varaan vannova totaliteetti, vaan hänen maailmastaan löytyi tilaa myös yksilösubjektille, toisin kuin Meadin, joka tuli painottaneeksi yhteiskuntamuotojen ja -käytäntöjen yksiaineksisuutta ja sosialisaatioprosessin omalakisuutta sekä riippumattomuutta yksilöistä.

Kulttuuriesineiden olemassaolon kannalta myös Popperin maailma kolme, johon sisältyvät maailmassa kaksi eksistoivien ajatteluprosessien tuotteet, ei ole nähtävissä sen enempää ajattelutoiminnan maailmasta kaksi kuin biologisten ja fyysisten tapahtumien maailmasta yksi kausaalisesti riippumattomaksi kokonaisuudeksi. Maailma kolme voi toteutua vain, jos sitä edeltävät seuraussuhteessa maailmat yksi ja kaksi. Nämä puolestaan paikantuvat ajallis-paikallisesti eksistoiviin yksilöihin. Tällä tavoin Meadin itsenäisenä pitämä yhteisöllisyyden taso *ei ole mahdollinen yksilöolioista riippumattomana.*

---

298 Tietoteoreettisesta objektivismistaan huolimatta Popper ei edustanut yliyksilöllisiin subjektiviteettikäsityksiin perustuvaa asubjektivismia saati kiistänyt yksilöiden merkitystä sen enempää tieto-opissaan kuin yhteiskuntafilosofiassaankaan. Aiheesta ks. Karl R. Popperin osuutta hänen yhdessä John C. Ecclesin kanssa kirjoittamassaan teoksessa *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism* vuodelta 1977, "Part 1".

Eksistenssifilosofian valossa voidaan sanoa, että Mead ja Popper käsittelivät näennäisongelmaa. Subjektiivisuus näyttäytyi heidän tiedeihanteidensa valossa suurena ongelmana, sillä molemmat pyrkivät objektiiviseen tietoon ihmisestä. Omasta puolestani katson, että objektivistiset ja absolutistiset asenteet ovat tieto-opissa epäadekvaatteja ja turhia, sillä niiden mukaiset näkökulmat eivät ole subjektiivisesta sidonnaisuudestaan riippuvaisille ihmisille mahdollisia. Koska ne eivät ole mahdollisia, myös niiden vastakohdat – subjektivismi ja relativismi – menettävät merkityksensä muina kuin nimilappuina, jotka kuvaavat ihmisen olemassaolon tilaa sellaisena kuin se on. Ihminen ja hänen tietonsa ovat subjektiivisia ja relatiivisia.

4.2.5. Evolutiivisen tieto-opin merkitys

Olojen pelkkänä kuvauksena evolutiivinen tietoteoria selittää ”viisaan ihmisen” (*homo sapiens*) ja oikeuttaa ”kaikkien sodan kaikkia vastaan” (*bellum omnium contra omnes*), mutta uskottuna opinkappaleena se jättää heitteille moraalin. Se selittää, hyödyntää ja oikeuttaa sen, miksi ihmiset kehittyäkseen lyövät, raiskaavat ja tappavat mutta ajaa ymmälleen sen, jonka mielestä ihmiset ensisijaisesti rakastavat, hoitavat ja huolehtivat sekä kykenevät moraalisiin valintoihin. Olennaista on, mitä tapahtuu, jos ihmiset uskovat, että evolutiivinen tietoteoria on kuvauksena todenperäinen. Mikäli evolutiivista tietoteoriaa arvioidaan pragmatistisesti tai uuskantilaisesti eli pohtien, mitä teorian totena pitämisestä voi seurata, päädytään helposti evoluutioajattelun kyynisyyttä korostavaan johtopäätökseen.

Kuvaamalla elämän taisteluna evolutiivinen tietoteoria luo itseään toteuttavan perustelun, jonka mukaan eettinen harkinta suljetaan pois ja kuvaus viidakon laista käsitetään totuudeksi yhteiskunnasta. Samalla se perustelee käyttämänsä taktiikan, jolla se valloittaa tieteelliset asemansa. Voitolle selviytymistä pidetään todisteena oikeassa olemisesta myös tiedeyhteisössä, ja ”oikeassa olijat” pyrkivät perustelemaan kantansa yksinkertaisesti: voittamalla. Siksi se moraalin vaatimus, jonka kyseinen sosiaalidarvinismi vähin äänin heittää ulos takaovesta, hiipii suurieleisesti sisään etuovesta.

Evoluutioteorian nykysovelluksiin voitaisiin suhtautua tavalla, jolla Darwinin ajatukset otettiin aikoinaan vastaan venäläisten anarkistien taholla. He puolestaan kysyivät, miksi ihmislajin menestystä edistäisi keskinäinen kilpailu. Suhteessa muihin lajeihin sitä edistää sopivasti myös ihmisten yhteinen toiminta. Esimerkiksi venäläissyntyinen ja sittemmin Britanniaan emigroitunut Pjotr Kropotkin katsoi, ettei kehitystä

luonnossa ole edistänyt lajien välinen taistelu, kuten Darwin väitti, vaan keskinäinen yhteistoiminta.[299]

Anarkistit voivat tuntua vertailukohtina etäisiltä, mutta heidän näkökulmansa sopii evoluutioajatteluun pohjautuvan disipliinimäisyyden arvosteluun aivan niin kuin metodologisen anarkismin edustajana ja Popperin kriitikkona tunnetun Paul Feyerabendin metodologinen anarkismikin, jolle "kaikki käy" (*anything goes*).[300] Hänen iskulauseensa on tosin ymmärretty laajalti väärin. Se ei suinkaan tarkoita, että kaikki pitäisi ilman muuta hyväksyä tieteeksi. Mutta se merkitsee, ettei tyhjänpäiväistäkään ajatusta kannata heittää suoraa päätä pois, sillä mitättömältäkin näyttävässä ideassa saattaa piillä jokin viisauden kipinä. Tällainen avoimuus on ollut ominaista pikemminkin eksistenssifilosofeille kuin naturalisteille ja muille systeemiteoreetikoille. Juuri systeemifilosofien ajattelussa olisikin nähdäkseni varaa oman epätäydellisyytensä tunnustamiseen ja tieteen relatiivisuuden sekä subjektiivisuuden myöntämiseen.

Aivan riippumatta siitä, mitä sanotaan Siperian pedagogisista vaikutuksista, itämaisilta aroilta puhaltavan viestin sanoma oli selvä. Vaikka Kropotkinin ajatuksia voidaankin pitää arrogantteina, on selvää, että evoluutioteoria *ei selitä*, miksi kehitystä edistäisivät juuri kilpailu ja kamppailu, miksi muutoksen suuntana olisi kehitys, miksi kehitys tapahtuisi kohti korkeampia muotoja, miksi lajien kesken tapahtuisi valintaa tai miksi edistystä leimaisivat nimenomaan selviytymisen haasteet. Sen sijaan evoluutio-oppi tuotti erään todellisuutta koskevan kuvauksen. Se vastasi kysymyksiin "mitä", "missä", "milloin" ja "kuinka", mutta se ei pystynyt vastaamaan "miksi"-kysymyksiin vaan jätti syihin liittyvät ongelmat ratkaisuja vaille.

Tällaisesta todellisuuden kuvailemisesta onkin tullut evoluutioteorian keskeinen tehtävä, jolla se voi yrittää tehdä itsensä uskottavaksi. Näin syntyvä metafysiikka on kuitenkin sangen vertauskuvallista. Evoluutio-oppi ei ole minkään asian täsmällinen, tarkka eikä systemaattinen kuvaus. Sen sijaan se on vain heuristinen luomus, jota myöhemmät tieteenharjoittajat ovat koettaneet osoittaa empiirisin kokein oikeaksi. Charles Darwinin *Lajien synty* ei sisällä yhtään lähdeviitettä eikä kokeellista tutkimustulosta, vaan se perustuu kirjoittajansa henkilökohtaisiin havaintoihin ja subjektiiviseen panokseen, jolla hän yhdisteli havaintonsa

---

[299] Pjotr Kropotkin vuonna 1902 kirjoittamassaan teoksessa *Mutual Aid – A Factor in Evolution*. Marxilaisista materialisteista poiketen Kropotkin ei myöntänyt, että luonnossa esiintyisi kilpailua tai taistelua, vaan hän näki luonnossa pelkkää pyrkimystä yhteistyöhön. Lisäksi hän katsoi, että luonto ei kelpaa sellaisenaan ihmisen toiminnan perustaksi, ja vallankumousta tarvitaan asioiden saattamiseksi inhimillisille raiteille. Anarkismin aatehistoriasta ja filosofiasta laajemmin teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille* vuodelta 2005 (s. 37–40).

[300] Ks. Paul Feyerabendin vuonna 1975 julkaisemaa teosta *Against Method – Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*.

teoriaksi. Ennakkoluulottoman tutkijan tavoin Darwin ilmeisestikin luki vain ”luonnon kirjaa” (mikä voi olla sangen hedelmällinen lähtökohta kaikelle luovalle tieteelle). Darwinin voidaan katsoa menetelleen myös aidon filosofin tavoin eli edenneen deduktiivisesti kokonaisuutta koskevista oletuksista osia koskeviin selityksiin – tai abduktiivisesti: testaamalla aavistuksiaan havaintojensa varassa ja korjailemalla sitä kautta alkuperäisiä oletuksiaan. Pelkän yksittäistapauksista yleiseen teoriaan etenevän induktion varassa evoluutioteorian kaltaista kokonaisteoriaa ei olisi ollut mahdollista luoda.

Sama pätee Meadin ajatteluun. Hänessä asui paitsi havaintoja tekevä tiedemies, myös filosofi sikäli, että hänkään ei olisi voinut muotoilla merkityksiä koskevaa teoriaansa yhtenäiseksi ilman empiirisen aineiston ylittävää, luovaa, henkilökohtaista ja oletustenvaraista panosta. Kun jo naturalistien ja empiristien oma toimeliaisuus on ollut luovaa subjektiivisuutta täynnä, on omituista, miksi useimmat heistä ovat halunneet kitkeä subjektiivisuuden pois tiedekäsityksestään. Evolutiivinen tietoteoria ja emergentti materialismi ovat olleet oikeassa siinä, että ne ovat myöntäneet ihmisyyteen sisältyvän erilaisia olemis- ja merkitystasoja, jotka voivat olla myös itsenäisiä, kuten Lauri Rauhala on argumentoinut omassa kolmen eksistenssitason teoriassaan.

4.2.6. Luonnonhistoria ja hermeneutiikka

Vaatimukset subjektiivisuuden myöntämiseen näkyvät myös tieteen historiallisuudessa. Historia ei ole välttämättä lainalaisesti syntynyt muodostelma, eikä se ohjaa tulevaisuuden mahdollisuuksia ehdottomasti. Ajatus traditiosta tulevaisuuden määrääjänä tosin esiintyy sekä klassisessa hermeneutiikassa että Meadin historiakäsityksessä.

Eräiden kilpailijoidensa tavoin evoluutioteoria on tieteelle samaa, mitä historialliset kehityskertomukset ovat olleet aatteille ja ideologioille. Nämä ovat perustaneet hankkeensa nykyajasta syntyvien historiantulkintojen varaan. Nykyisyyttä perustellaan historiantulkinnalla, joka on nykyisyyden kautta synnytetty tuote. Sen vuoksi jatkuvasti ajankohtainen on Meadin esittämä rikkiviisas sana, joka tunnustaa myös luonnonhistorialliseen tutkimukseen sisältyvän presentismin:

> Emme voi tulkita nykyisyytemme merkitystä menneisyyden historian kautta, koska meidän on rakennettava tämä historia nykyisyyttä tutkimalla. [*We cannot interpret the meaning of our present through the history of the past because we must reconstruct that history through the study of the present.*][301]

[301] *PA*, s. 486.

Tämä näkökanta muistuttaa hermeneuttisessa tieteenfilosofiassa esiintyvää determinismiä, käsitystä, että perinne ohjaa tulkintoja ja määrittää tulevaisuuden tavoittelun lähtökohdat. Mead kuitenkin lievensi ajatustaan inhimillisen valinnan, tahdon vapauden ja oman kehitysoptimisminsa hyväksi toteamalla esimerkiksi niin, että

> emme voi löytää ihmiselämän merkitystä maan päällä maapallon nykyisestä historiasta. [(...) *we cannot find the meaning of human life on earth in the present-day history of the earth.*][302]

Samaan tapaan myöskään evoluution merkitys ei valkene lähtien sen osatekijöistä vaan yhtenäisestä kokonaisteoriasta, joka perustuu ihmisten tekemiin tulkintoihin ja heuristiikkaan. Tämä pitää paikkaansa, jos tiede ymmärretään subjektiiviseksi poiketen siten Meadin toisaalla edustamasta universalismista. Tieteenfilosofisesti se merkitsee, että inhimillinen subjekti tuo tutkimukseen aina jotakin lisää ja että luonnontieteen historia on metaforineen ja malleineen eräs yhteiskuntatieteellisen ideologiakritiikin yltäkylläinen kohde.

Miten sitten historiallisten determinanttien ja subjektiivisen tulkintatyön välinen suhde pitäisi ymmärtää? Meadin näkemys on, että tulkintojamme tieteen historiasta leimaavat nykyisyydelle ominaiset ajattelutavat, jotka ovat historian tutkimisen välttämätön osa. Toisaalta mennyt aika ja sen mukaiset tulkinnat leimaavat nykyisiä tulkintatapojamme.

Tämä merkitsee, että historiaa koskevan totuuden tavoittelu epäonnistuu, mikäli historian tutkimisen päämääränä pidetään menneisyyden täydellistä rekonstruktiota. Selvitettäessä tieteellisen tutkimuksen historiaa ovat historiallisten dokumenttien lisäksi tutkimuksen kohteena myös ne *tulkinnat, joiden välityksellä historian aikalaiset ymmärsivät itseään ja maailmaa*. Tämä puolestaan tarkoittaa, että tutkittaessa tieteen historiaa *tutkitaan itse asiassa tulkintoja, joiden kautta ilmiöitä ymmärrettiin ennen*. Luonnontieteenkään teoriat eivät ole historiallisesti irrallisia, vaan ne ovat osa sitä prosessia, jota käydään nykyisten ja ajankohtaamme nähden historiallisten luonnon tulkintojen kesken.

Näin syntyvässä kehässä tulkitsijat tulkitsevat tulkintoja: sekä omiaan että toisten. Tutkimusten kohteena ovat ”varsinaisen todellisuuden” sijasta useimmiten erilaiset *todellisuuskäsitykset* ja tieteellisen ymmärtämisen tavat. Siksi *luonnon tutkiminenkin on hermeneuttista* ja kulttuurifilosofista: se kohdistuu viime kädessä luonnontieteellisiin teorioihin itseensä. Sikäli kuin teorioiden välillä on vaikutusyhteyksiä, joudutaan arvioimaan historiallisen muutoksen luonnetta tieteenhistoriallisesti. Toisaalta teorioita on tieteellisen tiedon muodostamiseksi kyettävä arvioimaan myös sinänsä, eli tieteenfilosofisesti. Näin voidaan ymmärtää sekä

---

302 *PA*, s. 486.

tieteellisten selitysten luonnetta että niiden totuutta verrattuna ilmiöihin. Samalla voimme arvioida tieteellisen tiedon ja oman tietämyksemme kokonaisuutta.

Luonnontieteellisten selitysten ymmärtämiseksi tieteen tulkinnat sen omasta historiasta ovat ohittamattomia. Tätä kautta herää kuitenkin jälleen kysymys empirian ja subjektin asemasta tieteessä. Onko tai pitäisikö *kokemuksella* olla sama asema eri ihmisille tai eri aikoina? Mitä eroa on subjektin henkilökohtaisella kokemuksella, empiirisen tieteen kokemuskäsityksellä ja esimerkiksi tilastotieteellisesti yleistetyllä kokemuksella, jolla tarkoitetaan suurten ihmisjoukkojen tapoja kokea asioita?

4.3. EMPIRISMIN AIKAAN

Mead meni tulkinnoissaan niin pitkälle, että hän näki luonnontieteiden perustaa koskevat ongelmat pohjimmiltaan yhteiskuntatieteellisinä kysymyksinä. Pragmatisteille tyypillisellä tavalla hän ajatteli, että objektiivisina pidetyissä luonnontieteissäkin totuus on ”tiedeyhteisön hyväksymistä” ja perustuu arvioihin tiedon hyödyllisyydestä ja käyttökelpoisuudesta. Myös luonnontieteiden pohjana oleva kokemuksen käsite päätyi Meadin käsittelyssä huomattavien lavennusten kohteeksi. Perspektiiviopissaanhan hän ajatteli, että havaitseminen ja kokeminen ovat luonteeltaan sosiaalisia. Vaikka ne koostuvatkin erilaisista näkökulmista, niitä yhdistää ihmisten välinen vuorovaikutus, jossa ne rakentuvat ja jonka kautta yhteisymmärrys on mahdollista saavuttaa.

Meadin käsittelemät kysymykset olivat paljolti samoja, joiden tuloksena loogiset empiristit päätyivät lieventämään menetelmällisiä teesejään ja siirtymään näkemyksissään pragmatistisen filosofian suuntaan. Aivan kuten loogiset empiristit, myös Mead sitoutui eräänlaiseen fenomenalismiin, jonka mukaan vain havaittavat ilmiöt ovat olemassa. Hänen mukaansa kokemista määräävät aistikyvyn muodolliset ehdot, joilla (kantilaisesta ajattelusta poiketen) on kehitysopillinen ja lajisidonnainen historia. Nämä muodostivat hänelle tieteen perustan.

Teorioiden luominen puolestaan edellyttää havaintoja hyvin kuvaavat käsitteet ja väitteet. Lisäksi kokemusten keskusteltavuus ja tieteellinen teorianmuodostus vaativat yhteisen *kielen*, toisin sanoen sen, että havaintoja kuvaavilla käsitteillä ja niistä koostuvilla väitteillä on sama merkitys eri ihmisille. Tämä muodostuu ongelmaksi, jos ja kun eri yksilöiden kokemukset todellisuudesta ovat erilaisia. Mead tarjosi ratkaisua tähän pulmaan ajattelemalla, että todellisuuden *lajityypillinen* kokeminen määrää myös kokemuksen sisältöjä, jotka muodostuvat arkkityyppisiksi ja yleisiksi. Jos merkitykset syntyvät kehon kokemusten kautta, on mahdollista ajatella, että kehollisen yhtäläisyyden konventioissa rakentuva kieli-

kin on merkityksiltään yhteistä, sillä kokemusten sisällöt ovat likipitäen samanlaisia.

4.3.1. Mead ja looginen empirismi

Meadin esittämä vastaus oli ratkaisuehdotus samaan kysymykseen, johon Rudolf Carnap (1891–1970) muotoili loogista empirismiä täydentävän toleranssiprinsiippinsä vuonna 1934. Sen tarkoituksena oli laajentaa tieteellisesti mielekkäinä hyväksyttävien kokemusten alaa, tunnustaa yksilöiden kokemuksiin sisältyvät erot ja siten täydentää loogiseen empirismiin sisältyvää ajatusta siitä, kuinka kokemukset voitaisiin kääntää väitelauseiden kielelle. Carnapin teoksessaan *Logische Syntax der Sprache* esittämän ajatuksen mukaan jokainen saa konstruoida kielensä kuten haluaa, kunhan ollaan selvillä, mitä kokemuksia tai tunneseikkoja ne edustavat.[303] Yhtäältä tällainen näkemys oli fenomenalistinen ja solipsistinen, koska se myönsi todellisiksi vain yksilöiden tietoisuuden ja mielen sisäiset havainnot. Toisaalta se oli konventionalistinen ja pragmatistinen sikäli, että se piti inhimillistä kieltä sopimuksenvaraisena.

Carnapin ja Meadin ajatuksia erottaa näkemys inhimillisen kokemisen luonteesta. Carnapin mukaan kokemus on aina yksilön kokemusta, joka on ainutlaatuista ja josta ulkopuoliset eivät voi tietää mitään. Ymmärtäminen perustuu tässä tapauksessa kielen käyttöä koskevien tapojen ja sääntöjen tuntemiseen. Meadin mukaan kokemusten sisällöt ja niitä vastaavat merkitykset ovat samojen ulkoisten ehtojen vallitessa likipitäen samoja, ja tämän ratkaisun kautta vältetään kokemuserojen sekä yksilöiden ja maailman välinen kuilu. Ymmärtämisen perustana ei ole ensisijaisesti kielen käyttöä koskeva sopimus vaan eräänlainen *yleisinhimillinen subjektiviteetti*, jolla on arkkityyppinen eli yhteiseen alkumuotoon palautuva historia. Tämän mukaan myös eri kielten ja kulttuurien välitettävyys ja viestittyminen perustuvat tietoisuuden ja minuuden kaikille yhteiseen rakenteeseen.

Eräällä tavalla tällainen näkökulma tarjoaa ratkaisua nykyajankin filosofiassa nähtyyn kartesiolaiseen kriisiin. Meadin käsite 'yleistynyt toinen' (*the generalized other*) kokoaa yhteen merkityksiä synnyttävät minuudet, sulkeistaa substantiaalisen minän ongelman ja liittää erilaiset minäfilosofiat, käsitykset ja oppisuunnat ihmisten välisen yhteisymmärryksen päämäärään. Vaikka Meadin ja loogisten empiristien käsitykset eroavat tässä suhteessa toisistaan, molempien käsitykset *tieteellisten teorioiden luonteesta* olivat pääpiirteissään samanlaisia. Sekä Meadin että

[303] Rudolf Carnapin teoksessaan *Logische Syntax der Sprache* vuonna 1934 (s. 45) esittämä prinsiippi kuului seuraavasti: *"In der Logik gibt es keine Moral. Jeder mag seine Logik, d. h. seine Sprachform, aufbauen wie er will."*

kartesiolaiseen subjektikäsitykseen nojautuvien loogisten empiristien suosimien tieteenihanteiden mukaan maailman teoreettinen hahmottaminen toteutuu parhaiten yleisen ja kaikille yhteisen kielen kautta sekä yleismaailmallisen intersubjektiivisuuden vallitessa. Toisaalta loogisen empirismin perillisen, analyyttisen kielifilosofian, ja Meadin ajattelulle rakentuvan symbolisen interaktionismin perusta muodostui myöhemmin pragmaattiseksi ja relatiiviseksi. Molemmat asettivat tietämisen lähtökohdaksi konvention ja sopimuksen. Merkittävää on, ettei tällöin pidetty enää mahdollisena tavoittaa sellaista ehdottomuutta, jota nämä ajatussuunnat olivat alun perin pitäneet tieteen ihanteena. Yleispätevyyden vaatimus oli johtanut tiedekäsityksen umpikujaan.

4.3.2. Mead ja jälkiwittgensteinilainen kieliteoria

Aivan riippumatta siitä, mitä ajatellaan Meadin ajattelun yhtymäkohdista sinänsä kovin ongelmallisiin ja moneen kertaan kyseenalaistettuihin loogisen empirismin teeseihin, Mead oli ilmeisesti oikeassa näkemyksessään, että myös luonnontieteiden ja luonnontieteellisesti suuntautuneen ihmistutkimuksen piirissä päädytään lopulta filosofiseen tai yhteiskuntatieteelliseen kysymykseen ymmärtämisen ehdoista. Sekä Meadin että hänen oman aikansa tieteenfilosofian taustalla vaikutti niissä välittömästi lausuttuja kysymyksiä, kuten intersubjektiivisuuden ja merkityksen ongelmaa, vieläkin perustavampi *tarkoitusperä:* pyrkimys menetelmälliseen yleispätevyyteen. Tämä alun perin kartesiolainen hanke – halu luoda tieteelle yleinen ja varma metodi – oli vielä 1900-luvun alun filosofiaa hallitseva tavoite.

Tämän hankkeen postwittgensteinilaiset vastaväitteet ovat myöhemmin osoittaneet, että niin ymmärtäminen kuin merkitysoppikin joutuvat vaikeuksiin, jos niiden alueella tavoitellaan yleisyyttä, yksiselitteisyyttä ja kaiken kattavia tyhjentäviä selityksiä. Kysymys on kartesiolaiseen ajatteluperinteeseen ja merkityksenteoreettiseen universalismiin panssaroituneen tiedekäsityksen hiljaisesta mutta pitkälle ulottuvasta murtumasta. Viime vuosikymmenien tieteenfilosofinen kirjallisuus osoittaa, kuinka vast'ikään ja vähin äänin tämä murros on kyetty artikuloimaan, saanut ymmärtämystä ja tullut hyväksytyksi.[304] Näkemysten muuttuminen on ollut syvälle käyvää, koska se on koskenut koko tiedekäsitystä. Sen mukaan käsitykset siitä, mitä ovat tieto ja totuus, ja mitä tieteellisiltä teorioilta voidaan odottaa, ovat muuttuneet. On osoittautunut, että ihmis- ja yhteiskuntatieteelliset teoriat eivät ole kokemusta täsmällisesti

[304] Esimerkiksi Richard Bernsteinin teoksessaan *Beyond Objectivism and Relativism* (1985) esittämän näkemyksen mukaan objektiivisuuden vaatimus perustui ”kartesiolaiseen huoleen” (*cartesian anxiety*) tiedosta ja sen varmuudesta.

kuvaavien lauseiden jonoja, vaan parhaimmillaankin ne ovat vertauskuvallisia malleja tai ennusteita, joilla on arvoa sikäli kuin ne johtavat todellisuuden monipuoliseen ja tavanomaista rikkaampaan ymmärtämiseen.

Yleispätevä merkityksenteoria ja ideaalinen kommunikaatio ovat tavoittamattomia päämääriä, mutta ihanteina ne voivat olla tarpeellisia ja tutkimusta oikeaan ohjaavia. Onhan toki parempi tavoitella totuutta tai keskinäistä ymmärtämistä siinäkin tapauksessa, että niitä ei voitaisi saavuttaa, kuin sallia hajanainen liike pois päin niistä. Tässä valossa teorioita voidaan pitää ikään kuin ikkunoina tai linsseinä, joista nähtynä todellisuus avautuu aina hieman erilaisena ja joiden kautta totuutta voidaan lähestyä. Totuus puolestaan on kuin sellainen suuri kala, jotta kannattaa pyytää, vaikka ei saisikaan.

Tällaisen näkökannan myötä käsitykset tieteellisestä työstä ovat avartuneet ja laajentuneet luovuutta suosivaan suuntaan. Tiede ei ole kellosepän työtä tai kutojan yritystä neuloa täydellinen pitsi.[305] Paremminkin tiede koostuu rohkeista oletuksista, nerokkaasta arvaamisesta ja visioiden vaihdosta. Asioiden ollessa näin on voitu pohtia sitäkin, kuinka tieteellinen maailmankuva välittyy ihmisten jokapäiväiseen elämään ja miten tiede on kaikkien elämänsä merkityksistä kiinnostuneiden ihmisten ulottuvilla. Pohjimmiltaan tämä ei ole minkään hierarkkisen suhteen oikaisemista tai kumouksellista ”ylevän” palauttamista arkeen. Arkinen elämähän on ainoa merkitysyhteys, jossa tiedolla voi olla arvoa tai merkitystä. Mitään muuta elämänyhteyttä tai todellisuutta meillä ei nimittäin ole.

Meadin ja hänen aikalaishistoriallisen haastajansa, loogisen empirismin, kautta näkyy ennen muuta se, miten tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhde voitiin vielä 1930-luvulla perustaa jonkin yleismaailmallisen ajatussuunnan projektoimiseen kansalaisten ja tieteenharjoittajien keskuudessa. Sen sijaan näiden universaalien hankkeiden kohtaaman kritiikin jälkeisenä aikana on vaikea kuvitella, että tieteessä tai elämässä voitaisiin tavoittaa sellaista yleismaailmallisuuden suuntausta, joka oli ominaista yhtä hyvin loogisen empirismin, sosiaalisen behaviorismin kuin vaikkapa marxilaisen yhteiskuntatieteen näkemyksille.

---

305 Vertauskuvallisena esimerkkinä tämän projektin epätoivoisuudesta en malta olla siteeraamatta erään tunnetun tamperelaisen nostalgian harrastajan muisteloa. Yhteiskuntatieteilijän *Työpäiväkirjassaan* (1992, s. 25) professori Antti Eskola kuvailee tieteellisen tutkimisen tuottamaa turhautumisen tunnetta sattuvasti muun muassa näin: ”Alakoulussa vihasin opettajaa, joka tempaisi vaivalla virkkaamani patalapun käsistäni ja sanaa sanomatta purki monta kerrosta, jos aikaansaannos hänen mielestään oli liian tiukkaa tai löysää taikka muuten virheellistä.” Ja kovasti liikuttava onkin sitten tämän virkkaajaparan johtopäätös: ”Sen kurjan ämmän asenne tässä kuitenkin on itseensä otettava.” Ehkä tässä itsereflektiivisessä avautumisessa kiteytyy jotakin – paitsi siitä, kuinka mielipiteenvaraisia käsitykset ”oikeellisuudesta” ja ”virheellisyydestä” ovat – myös siitä, mitä meadiläinen ’toisten asenteiden ottaminen’ voi lopulta merkitä.

Myös Meadin ja postwittgensteinilaisen kielifilosofian välillä on merkittäviä eroja. Mead oli universalistisen kunnianhimon vallassa vielä 1920-luvulla ja luodessaan omaa kieliteoriaansa viime vuosisadan alkupuolella. Meadin näkemykset yhtyvät Ludwig Wittgensteinin myöhäiskauden ajatuksiin siinä, että Meadkään ei pitänyt yksityiskieltä mahdollisena vaan katsoi, että kieli on läpikotaisin sosiaalinen muodoste. Toisaalta Mead punoi merkityksenteoriaansa kielen ja kokemuksen vastaavuuteen tavalla, jonka mukaisesti myös yksilöiden kokemuksilta edellytettiin kaikenkattavaa yleispätevyyttä, aivan kuten kieleltäkin. Hän siis ratkaisi merkitysten yhtäpitävyyden ongelman ankkuroimalla kielen merkitykset ihmisyhteisön yhteiseen kokemusmaailmaan, mikä edusti naturalistista ja toisaalta myös hyvin metafyysistä tapaa tarkastella asiaa.

Sen sijaan myöhempi wittgensteinilainen näkemys kielipeleistä on pyrkinyt kiertämään kokemuksen roolin merkityskonstituutiossa kokonaan ja painottanut, ettei yhteisenä pidetyn kielen ja yksilöiden kokemusten välillä tarvitse vallita yksiselitteistä vastaavuutta, kunhan ollaan selvillä siitä, mitä seikkoja kielen ilmaisut edustavat ihmisten kokemusmaailmassa. Myös Meadin ajattelussa kieli nähdään yleispätevänä ja ymmärtämisen mahdollistavana viestinnän apuvälineenä, joka kohoaa yksilöiden yläpuolelle muodostaen oman universuminsa.[306] Mutta näin syntyviä kielipelien puita ei kuitenkaan revitä irti juurineen, vaan Meadin teoriassa kielen yhteydet kokemukseen jätettiin voimaan. Ehtona sille oli oletus, että myös kokeminen on yhteistä.

Kokemusten variaatiot eivät välttämättä näyttäydy ongelmina, jos myönnetään, että jokainen puu tekee erilaista hedelmää, mutta suuria ongelmia syntyy, jos kokemusten ja merkitysten maailmat pitäisi palauttaa yhteen suureen totaliteettiin tai johdella siitä. Sen sijaan postwittgensteinilaisessa kielifilosofiassa on painotettu kieliuniversumien itsenäistä asemaa ja riippumattomuutta yksilöiden kokemuksista. Kieli on nähty idealistisesti omana sfäärinään, jossa kielen käyttötilanteisiin osallistuvat henkilöt oppivat merkitykset riippumatta omista kokemuksistaan, ollen vain likipitäen selvillä merkitysten vastaavuudesta omien kokemustensa kanssa. Tässä mielessä ymmärtäminen hahmottuu raja-arvomaisesti ihanteeksi, jota lähestytään mutta jota ei voida saavuttaa, kun taas Meadille ihmisten välinen ymmärtäminen muodosti tavoiteltavan (ja tavoitettavan) asiaintilan, eräänlaisen täydellisen yhteisymmär-

306 Meadin merkityksenteoriaa ja Wittgensteinin myöhäiskauden kielipeliteoriaa on vertaillut Robert S. Perinbanayagam artikkelissaan ”The Other in the game – Mead and Wittgenstein on interaction” vuodelta 2005. Vaikka Meadin näkemys merkitysten syntymisestä ”sosiaalisesti järjestyneiden ryhmien” sisällä muistuttaakin Wittgensteinin ideaa kielipeleistä, ajattelijoiden kokemuskäsitys oli hyvin erilainen. Mead edellytti ihmisten kokemusmaailmalta yhtäpitävyyttä kielen samaa merkitsevyyden ja keskinäisen ymmärtämisen takeeksi.

ryksen, jossa osapuolet ymmärtävät toisiaan yksiselitteisesti sekä hyväksyvät toistensa ajatukset vailla erimielisyyttä.

Tällainen universalismi on melko etäällä esimerkiksi nykyisen kriittisen realismin näkökannasta, jonka mukaan ymmärtäminen, totuus ja tieto ovat päämääriä, joita on tärkeää tavoitella mutta joita ei voida saavuttaa. Meadin edustamaan kieliuniversalismiin sisältyy hänen ajattelunsa merkittävin heikkous, joka leimasi myös hänen poliittisia ihanteitaan: yleispätevyyden vaatimus johtaa helposti ihmisten ja todellisuuden pakottamiseen tiettyihin kaavoihin ja sitä kautta totalitarismiin. Sen sijaan kitka ja erimielisyys kuuluvat aitoon demokratiaan ja tieteeseen.

4.3.3. Mead, modernismi ja postmodernismi

Empirismin valtakautta seurannut metodologinen hajautuminen on johtunut paitsi merkitysopillisen universalismin kohtaamista karikoista, myös kritiikistä, jota on kohdistettu metodologisen yleispätevyyden ihanteeseen.[307] Tämä on edellyttänyt lievennyksiä tiedon objektiivisuuden ja absoluuttisuuden vaatimuksiin. Sekä teorioiden sisäiset vaikeudet että niiden kesken vallitseva valinnanvara ovat johtaneet siihen, että tieteellisestä tiedosta on tullut saatavuudeltaan julkista mutta merkityksiltään yksilöllistä. Tieteellinen universalismi on toteutunut tiedon maailmanlaajuisen leviämisen muodossa, mutta olemukseltaan tieteellinen tieto on ymmärretty subjektiiviseksi. On myönnetty, ettei ihmistä voida tutkia menestyksellisesti minkään yhden tai yleispäteväksi aiotun tematisaation puitteissa. Menetelmällisen universalismin ihanne on murentunut. Olennaista on, että tämä kehitys on tapahtunut *henkilökohtaisia merkityksiä luovan, ymmärtävän ja soveltavan* minän hyväksi.

Edellä kuvatussa kehityksessä on ollut paljon myönteistä sikäli kuin se on korostanut inhimillisen tiedonmuodostuksen relatiivisuutta ja subjektiivisuutta ja vapauttanut objektivismin ja absolutismin kahleista. Mutta virta on vienyt vaarallisille vesille, jos tämän tuloksena on päädytty moraalinihilismiin ja täyteen kulttuurirelativismiin, joiden tuloksena kaikkia ajattelutapoja on alettu pitää yhtä perusteltuina tai oikeutettuina. Tällainen asennoituminen on lietsonut tieteisuskoisuudelle käänteisiä äärikantoja, jotka ovat aivan yhtä kohtalokkaita ja kuin sokea luottamus tieteeseen. Kulttuurirelativismihan merkitsee käsitystä, että

---

[307] Metodologisen hajautumisen tiellä suuntaa näyttävässä asemassa on ollut Michel Foucault'n teoksessaan *Les mots et les choses* (1966) edustama "ihmistieteiden arkeologia", jonka piirissä arvioidaan tietämisen eri tapoja ja rakenteita sekä erilaisten luokittelujen syntyä ja tutkivan subjektin roolia. Niin sanottujen jälkistrukturalistien ja dekonstruktionistien panosta voidaan pitää huomattavana tieteenfilosofisen muutoksen aikaansaamisessa ja reittien osoittamisessa pois objektivismista sekä absolutismista, vaikka ei antauduttaisikaan kannattamaan heidän ajatteluunsa usein yhdistettyä nihilismiä.

kaikki erilaiset ajattelutavat – esimerkiksi uskonnolliset ja tieteelliset – ovat joka suhteessa yhtä kelvollisia, eikä ole olemassa yleisiä arviointiperusteita, joilla niiden keskinäinen paremmuus voitaisiin ratkaista. Todellisuudessa tällainen käsityskanta merkitsee luopumista kriittisyydestä ja sen mukaisesta käsityksestä, että voi olla olemassa parempia tai huonompia, perustellumpia tai vähemmän perusteltuja, ajattelutapoja. Uskonnollinen fundamentalismi tuskin on esimerkiksi terveydenhuollon kannalta parempi ajattelutapa kuin lääketieteellinen, ja sen merkiksi monet menevätkin mieluummin terveyskeskukseen kuin noitatohtorille. Lisäksi monissa tapauksissa on perusteltua nähdä, että asiat lopulta *ovat* jollakin tavalla, eli asiaintiloja koskeva totuus voidaan vihdoin löytää. Oletus totuuden olemassaolosta on tärkeä ainakin tiedon tavoittelua koskevana päämääränä.

Relativismin ja subjektivismin on nähty ohjelmallistuneen postmodernissa filosofiassa ja kulttuuriteoriassa. Tämä ohjaa pohtimaan Meadin osuutta postmodernismin synnyssä. Sikäli kuin Meadin symbolista interaktionismia voidaan lähestyä esimerkkitapauksena hänen omalle ajalleen tyypillisestä tiedekäsityksestä, siihen liittyvä ajatus minän desentralisaatiosta ja todellistumisesta sosiaalisissa yhteyksissä vastaakin hyvin piirteitä, joita on pidetty ominaisina postmoderneille käsityksille ihmisestä.[308] Postmodernismiin on usein liitetty lukuisa määrä ilmiöitä ulottuen varhaisesta strukturalismista populaarikulttuuriin ja satelliittitelevisioon, ja postmodernismin ydinaineksena voidaan pitää käsitystä minuuden, mutta myös ajallisten jatkumoiden ja tieteellisten kokonaisuuksien, pirstoutumisesta. Ajatuksena on ollut, ettei ihmisellä ole apriorista tai yhtenäistä minuutta ja että se, mitä nimitämme minäksi, muodostuu vain erilaisista rooleista ja minän sosiaalisista olemisen tavoista.[309]

Meadin ja jälkimodernin filosofian välillä on myös huomattavia eroja. Ensinnäkin Mead tähtäsi yhteen suureen ja yleispätevään teoriaan, kun taas postmodernistit ovat korostaneet riippumattomuutta teorioista ja katsoneet, ettei postmodernismi ole teoria lainkaan. Toiseksi Meadia

---

[308] Patric L. Bourgeois ja Sandra B. Rosenthal ovat käsitelleet Meadia ”desentralisoidun” minäkäsityksen (*decentered self*) edustajana ja siinä mielessä ”postmodernistina” teoksessaan *Mead and Merleau-Ponty* (1991, s. 86–126). Tässä mielessä Mead oli aikaansa edellä oleva ”esipostmodernisti”, jota voitaisiin kutsua myös *modernin* yhteiskuntatieteen edustajaksi.

Voidaan kysyä, mikä onkaan pysyvämpi ilmiö kuin juuri modernismi, sillä nykyaika näyttää olevan läsnä jokaisessa ajanhetkessä. Niinpä ”nykyaikaisuuden” retrospektiot kuuluvat jokaiseen todellisuuteen eräänlaisina post-ilmiöinä ajallisuuden oman olemuksen mukaisesti. Modernismin ja postmodernismin käsitteillä operoiminen ei näin ajatellen ole muuta kuin ihmisen ajallisuuden tunnustamista. Tässä valossa lienee ymmärrettävää, miksi myös ”nostalgia” sisältyy tunnetilana modernismin ja postmodernismin pohdintaan.

[309] Meadin minuuskäsitysten ja postmodernismin yhtäläisyyksiä on käsitellyt muiden muassa Kenneth Allen artikkelissaan ”The postmodern self – A theoretical consideration” *Quarterly Journal of Ideology* -lehden numerossa 20 (1997, s. 3–22).

kiehtoi objektiivisen ja ehdottoman tiedon ihanne, kun taas postmodernismin piirissä on ihannoitu tiedon subjektiivisuutta ja suhteellisuutta. Tässä mielessä Meadin ihanteet ja tavoitteet olivat varsin kaukana postmodernismista. Postmodernismin esi-isänä Meadia onkin pidetty lähinnä symbolisen interaktionismin kautta, kun monet vuorovaikutusteorioista innostuneet yhteiskuntatieteilijät ovat nähneet hänen ajatuksissaan mahdollisuuksia subjektikäsitysten purkamiseen.

Postmodernistien ohella Meadista ovat kilpailleet myös strukturalistit, jälkistrukturalistit ja dekonstruktionistit, joista tosin vain strukturalistien vaikutuksen jakso osuu historiallisesti samaan ajanjaksoon Meadin elämän kanssa. Strukturalismin lähtökohtana on usein pidetty sveitsiläisen kielitieteilijän Ferdinand de Saussuren postuumissa kirjassaan *Cours de linguistique générale* (1916) esittämiä ajatuksia, jotka tosin jäivät Meadille vieraiksi – luultavimmin siksi, että ne edustivat ranskalaisen kielialueen filosofiaa.[310] Strukturalismin kanssa yhteistä Meadin ajattelussa on rakenteiden korostuminen mutta vierasta strukturalistien halu pilkkoa psyykkisiä prosesseja osiinsa. Vaikka myös Meadin minäkonseptio on moniaineksinen ja sisältää useita elementtejä, ne jäsentyvät hänen teoriassaan yhtenäiseksi mentaaliseksi rakenteeksi. ”Struktura-

---

[310] Keskeisin Ferdinand de Saussuren ja Meadin ajattelun yhteinen asiakohta koskee ”merkin arbitraarisuutta” (*arbitraire du signe*), jolla pääpiirteissään tarkoitetaan sanan (tai sen äänteellisen ilmiasun) ja tarkoitteen välistä satunnaisuutta. Mead ajatteli, että merkin ja sen merkityksen satunnaisuus poistuu, kun merkitsijän ja merkityn välillä vallitsee vuorovaikutuksellinen yhteys ja sana tai äänne saa symbolisen merkityksen. Sen olennainen piirre on samaa merkitsevyys kieliyhteisön jäsenille. Kun kielen ominaisuutena pidetään merkitysopillista yhtäpitävyyttä, merkin arbitraarisuus käytännössä katoaa.

Symbolisen interaktionismin ja strukturalistisen kieliteorian kannalta on harmillista, että Meadin ja de Saussuren potentiaalista antia toisilleen ei ole tuotu esille tutkimuksissa. De Saussuren analyysit merkeistä ja merkityksistä olisivat voineet syventää Meadin näkemyksiä merkityksellisten symbolien synnystä, sillä de Saussuren käsitykset symboleista ovat huomattavasti hienojakoisempia kuin Meadin. Tämä koskee esimerkiksi de Saussuren käsitystä, ettei symboli ole koskaan merkityksistä tyhjä tai vapaasti määriteltävissä vaan määräytyy merkitsijän (*signifiant*) ja merkityn (*signifié*) välisistä ”luonnollisista suhteista”. Juuri niitä voitaisiin luonnehtia Meadin näkökulmasta kielen sekä yhteiskunnan rakentumista kuvastaviksi sosiaalisiksi suhteiksi.

Eräs Meadin ajattelun analysoimiseen soveltuva erottelu voisi olla de Saussuren tekemä jako puhuttuun kieleen (*la parole*) ja merkkijärjestelmään (*la langue*), jotka yhdessä muodostavat kielenkäytön (*le langage*). Kuten jo edellä totesin, Mead ei analysoinut riittävästi siirtymiä, jotka vallitsevat kielen kehittyessä puhutusta kielestä ja äänteistä kirjoitettuun kieleen – tai piirrettyjen merkkien (esimerkiksi kuva- ja seinäkirjoitusten) muodostuessa merkityksellisiksi ihmisten tajunnassa.

De Saussuren luoma jaottelu diakroniseen (eli ”historialliseen”) ja synkroniseen (eli ”kuvailevaan”) tutkimukseen, olisi puolestaan voinut valaista Meadin historianfilosofiaa. Sitä voitaisiin verrata Meadin näkemyksiin ihmisestä historiallisten muutosketjujen rekonstruoijana ja sen tyyppisen ahistoriallisen tutkimuksen tekijänä, jossa muuttumattomuuden subjekti on transsendentaalista egoa vastaava ”subjektiminä”, *I*. Tässä mielessä strukturalismiin useasti luetun semiologian ja semiotiikan anti Mead-tutkimukselle olisi voinut olla huomattavaa.

listina" Mead pikemminkin analysoi sosiaalisia rakenteita kuin korosti psyyken kehityksen osatekijöitä. Vaikka Meadin minäkonseptio onkin hyvin moniaineksinen ja jopa binäärioppositioihin jakautunut, sitä ei voitaisi sanoa psykologisen strukturalismin edeltäjäksi tai edustajaksi sikäli, että Mead ei katsonut minuuden muodostuvan ärsykkeiden ja reaktioiden osatekijöistä.

Jälkistrukturalismi ja dekonstruktio taas ovat myöhempien vuosikymmenien ilmiöitä, aivan kuten postmodernismikin.[311] Huomattava on, että postmodernismi on vielä hajanaisempi ja vaikeammin määriteltävissä oleva ajatussuunta kuin jälkistrukturalismi tai dekonstruktionismi; tosin molemmista luetaan osia postmodernismiin. Esimerkiksi jälkistrukturalistina pidetty Michel Foucault totesi aikoinaan, ettei hän ymmärtänyt, mihin ongelmiin tai ajattelusuuntaan postmodernismin käsitteellä viitataan.[312] Tämä on ymmärrettävää, sillä postmodernismiin ei yleensä liity mitään selvää metodologiaa, eikä se ole tieteellinen disipliini sen enempää hyvässä kuin pahassakaan. Sama pätee jälkistrukturalismiin.

Hyvin harva on määritellyt itseään myöskään jälkistrukturalistiksi, mikä puolestaan merkitsee, ettei jälkistrukturalismille ole selvää ohjelmanjulistusta eikä sisältöä. "Jälkistrukturalistisinta" Meadissa voisi olla hänen käsityksensä, että ihmisen minuutta leimaa dualismi. Sen sijaan tiedostava itsekriittinen havainnointi, tosin sanoen pyrkimys pohtia, kuinka tekstit liittyvät tulkitsijoiden omiin minäkäsityksiin, on jäänyt hänen lukijoidensa huoleksi.

"Prestrukturalistista" Meadissa oli hänen makrososiologinen kiinnostuksensa siihen, miten yksilö koostuu esimerkiksi ammattia, sosiaaliluokkaa tai sukupuolta koskevista väitteistä, ja se, kuinka tulkinnan merki-

---

[311] Meadin ja jälkistrukturalistien yhteyksiä on jäljittänyt muiden muassa Robert G. Dunn artikkeissaan "Self, identity and difference – Mead and the poststructuralists" vuodelta 1997 sekä teoksessaan *Identity Crises – A Social Critique of Postmodernity* (1998), jossa hän näkee subjektiuden kriisin osana tuotannon, talouden ja kulttuurin muutosta. Samalla kun postmodernismi kuvaa ihmisten kokeman todellisuuden pirstoutumista hyvin, se salaa oireiden syyn, eli pyrkimyksen universalismiin ja globaaliin maailmantalouteen.

[312] Michel Foucault hylkäsi tunnetusti postmodernismin ja piti itseään modernistina, sillä hänen mielestään modernismi ei voinut olla mitään sellaista, joka pysähtyy paikoilleen ja jota seuraa jonkinlainen jälkikausi. Toisaalta Foucault piti modernismia pikemminkin asenteena kuin aikakautena. Koska modernistiseen asenteeseen liittyy olennaisena osana aikalaiskriittisyys, modernismi on aina ajankohtaista ja jatkuvaa. Foucault käsitteli kysymystä erityisesti artikkelissaan "What is Enlightenment?", joka on julkaistu Paul Rabinowin toimittamassa teoksessa *The Foucault Reader* vuonna 1984 (s. 32–50). Foucault'n pitäminen postmodernistina riippuu tietenkin siitä, miten postmodernismi määritellään. Jos se määritellään valistuksesta alkunsa saaneeksi valtakritiikiksi, Foucault'a voidaan hyvinkin pitää postmodernistina. Hänen mukaansahan vallan ja tiedon suhteessa ei ole ollut kyse vain siitä Francis Baconin toteamasta tosiasiasta, että "tieto on valtaa". Kyse on myös siitä, että "valta on tietoa" vallankäyttäjien pyrkiessä päättämään tiedon sisällöistä ja muodoista.

tykset muuttuvat suhteessa historiallisiin tilanteisiin, ajankohtaan ja lukijan sekä tulkitsijan omaan identiteettiin. Omassa Mead-luennassani jälkistrukturalistien opetuksista hyödyllisintä on ollut käsitys, että filosofin ja yhteiskuntatieteilijän on syytä dekonstruoida ennakko-oletukset ja tietojärjestelmät, jotka tuottavat kuvan yhdestä ja tietystä merkityksestä. Juuri tätä kautta on päästy ideologiakriittiseen purkutyöhön ja totalitarismien arvosteluun.

Entä mistä monien tieteenharjoittajien halu lukea Mead jonkin metodologisen perinteen tai muodikkaana pidetyn paradigman piiriin johtuu tai kertoo? Kyseessä saattaa olla halu estää filosofin ajelehtiminen pois määrittelyjen ulottuvilta ja sitä kautta pyrkimys vähentää filosofin vapaudesta ja määritelmille antautumattomuudesta seuraavaa hämmennystä. Kyse voi olla myös tiedepoliittisesta klusteroitumisesta, jonka tuloksena jokaisesta filosofista yritetään valjastaa jonkin laajemman kuppikunnan tai tyylisuunnan edustaja. Myös tutkimuksellinen kunnianhimo ja tieteen normit ohjaavat usein määrittelemään filosofisia yksityisajattelijoita nimilapuilla tai leimoilla, jotta heidän filosofiaansa käsittelevien tutkimusten ja opinnäytteiden voitaisiin sanoa olevan ”ansiokkaita” ja ajattelijoiden tulleen varmasti ymmärretyiksi. Nimien antamista voidaan pitää merkkinä ilmiön, aiheen tai ihmisten hallitsemisesta mutta myös pakottamisesta tiettyyn kaavaan.

Yksi syy siihen, miksi Meadissa on nähty salamanteri, joka sopii mitä erilaisimpien paradigmojen oppimestariksi, voi olla niin sanottu ”sosiaalinen tilaus”. Hänen ideoistaan on etsitty tukea paitsi symbolisen interaktionismin, myös strukturalismin, jälkistrukturalismin, postmodernismin ja dekonstruktion ajatussuunnille siksi, että hänen laajalle levinneet näkemyksensä ovat sopineet niiden piirissä vallitsevien käsityskantojen *oikeuttamiseen*. Kyseessä on siis ollut eräänlainen akateemisen hienostunut auktoriteettiverifiointi.

4.3.4. Meadin universalismi ja kulttuuriset mosaiikit

Näkemykset minän, identiteettien tai subjektien hajoamisesta eivät ole olleet vain filosofien luomuksia, vaan ne ovat vastanneet yhteiskunnallisiin ja inhimillisiin tarpeisiin. Ne ovat syntyneet ihmisten kokemusmaailman kautta ja saattavat ylläpitää yksilöiden käsityksiä todellisuuden luonteesta. Hajoamisen metafysiikalla on yritetty oikeuttaa esimerkiksi monikulttuurisuuden pyrkimyksiä, ja minuuden hajoamista koskevat ajatussuunnat ovatkin saattaneet heijastella ihmisten elämän muuttumista epävarmemmaksi. Ne ovat kuvastaneet väestöjen muuttoliikettä, työvoiman ja pääoman liikkuvuutta sekä niiden tuloksena syntyneitä moniarvoisuuden vaatimuksia, kulttuurien yhteentörmäyksiä ja entistä laajemman suvaitsevuuden haasteita. Maailma ja tiede ovat muuttuneet

entistä suhteellisemmiksi, ja postmodernit käsitykset valtasuhteiltaan ”moninapaiseksi” muuttuneesta maailmasta ovat osittain seuranneet tästä hajautumisesta mutta myös tukeneet sitä.

Tämä muutos ei ole ollut poliittisesti ongelmatonta. Monet ihmiset ovat kokeneet, että taloudellisen ja sosiaalisen globalisaation ja maailmanlaajuisen monikulttuuristumisen myötä todellinen kulttuurinen moneus onkin vähentynyt. Monikulttuurisuuden takominen on tosiasiassa merkinnyt monokulttuurisuuden lisääntymistä, kun erilaisista kulttuureista on jouduttu viilaamaan särmät pois ristiriitojen peittämiseksi. Tämä on merkinnyt omaleimaisuuden ja itsemääräämisoikeuden heikkenemistä, kun näennäinen moniarvoistuminen on tuottanut yksiarvoisuutta. Monet ihmiset ovat lisäksi kokeneet, että heiltä on vedetty matto alta jatkuvan muuttoliikkeen, poliittisen vallankäytön etääntymisen ja suuryhtiöiden harjoittaman pääomien siirtelyn ja työvoiman hyväksikäytön vuoksi.[313] Sitä kautta ”minuuden hajoamista” korostavat ajatussuunnat ovat kuvanneet ihmisten arkielämyksiä adekvaatisti.[314]

Postmodernit käsitykset minästä luovat helposti harhakuvan, että inhimillisen toiminnan subjekti on vapaa eettisestä vastuusta, joka perustuu olemisen kokemiseen jatkuvana. Postmodernistiset ajattelutavat ovat

---

313 Huomionarvoista on, että monikulttuurisuuden ja globalisaation arvostelua on esitetty myös länsimaisen kulttuurin ulkopuolelta ja niin sanotusta kolmannesta maailmasta. Aiheesta kirjoittaa esimerkiksi Aqueil Ahmad *Humanity and Society* -lehden (27/2003) artikkelissaan ”Globalization, without global consciousness”, jossa hän hyödyntää Meadin universalismia ja yleistyneen toisen ihannetta (s. 125–142). Harvoin kuitenkaan muistetaan, että esimerkiksi siirtolaisuus on globalisaation eräs (usein kielteisenä koettu) sivuseuraus.

314 Etevän esimerkin globalisaatioon liittyvän monikulttuurisuuden taannuttavasta vaikutuksesta esittää Harvardin yliopiston professori Robert D. Putnam teoksessaan *Bowling Alone – The Collapse and Revival of American Community* (2000). Putnam väittää, että ”yksin keilaamisen” lisääntyminen on merkki siitä, että ihmiset eivät tunne luottamusta toisiinsa monikulttuurisissa yhteiskunnissa – toisin kuin vielä 1960-luvulla, jolloin ryhmissä toimiminen oli yleisempää. Kun keilaajien määrä on lisääntynyt mutta keilauskerhojen määrä vähentynyt, Putnam päättelee, että globalisaation tuottama monikulttuuristuminen on johtanut sosiaalisen pääoman heikentymiseen. Hän erottikin lopulta sitouttavan (*bonding*) sosiaalisen pääoman, joka perustuu keskenään samanlaisten yksilöiden yhteenkuuluvuuteen, ja silloittavan (*bridging*) pääoman, jota puolestaan esiintyy erilaisten ihmisten ja ryhmien välillä. Putnamin mukaan nämä heikkenevät yhdessä, toisin sanoen erilaisten ihmisten välillä vallitsevan luottamuksen väheneminen johtaa siihen, että samanlaisetkaan eivät lopulta luota toisiinsa. Luonnollisesti molemmat pääomat voisivat myös kasvaa yhdessä, mutta siitä ei ole saatu paljoa näyttöä. Juuri tämän negatiivisen kehityksen vuoksi valtiovalta pyrkii monissa maissa luomaan yhteenkuuluvuutta keinotekoisesti ”osallistamalla”, ”valtaistamalla” ja ”voimauttamalla” kansalaisia, mihin liittyvä pakonomaista tekemistä ilmaiseva sanamuoto kertoo hankkeiden epätoivoisuudesta.

Yksilöiden ja ryhmien välisten tasapainotilojen analysoiminen oli ominaista myös Meadille, vaikka hänen aikanaan sosiaalisuutta ei ollutkaan vielä ”kapitalisoitu” eikä luottamuksesta puhuttu ”sosiaalisena pääomana”. Monikulttuurisuuden kyseenalaisuudesta tendenssinä ks. teoksiani *Dialoginen filosofia* (2008, s. 275–281) ja *Kansallisfilosofinen manifesti* (2011, s. 55–67).

kiistäneet luottamuksen siihen, että ihmiset toimivat ykseyttä ja seuraantoja tunnistavina ja rationaalisesti harkitsevina olentoina erilaisissa tilanteissa. Mikäli ei ole yhtenäistä ja ajasta aikaan samana pysyvää minuutta, ei ole vastuutakaan, eivätkä suunnitelmat ja sitoumukset kanna huomista pitemmälle. Tällaisessa momentaarisuudessa voidaan nähdä vapauden aineksia sikäli, että ”hetkessä eläminen” saattaa vapauttaa kokemaan nautintoja vailla tulevaisuuden huolia. Mutta toisaalta se ohjaa myös välinpitämättömyyteen ja suunnittelemattomuuteen, jotka syventävät ihmisten kurjuutta ja huonontavat elinolosuhteita. Tätä kautta Meadin eettisestä universalismista erottuu myös paljon myönteistä.

Se, että postmodernistiset minäkäsitykset ovat olleet oppositiossa suhteessa länsimaisiin etiikkakäsityksiin, näkyy paitsi valtakritiikissä, myös tavassa, jolla ne ovat saavuttaneet kannatusta yhteiskunnanvastaisten kansalaisryhmien keskuudessa. Toiseksi niiden eettinen nihilismi näkyy siinä, että ne ovat valloittaneet jalansijaa erityisesti protestanttisissa maissa, joissa armon annetaan käydä oikeudesta henkilökohtaisissa vastuukysymyksissä. Tässä mielessä objektivistisen ja absolutistisen tieteen sekä subjektivismia ja relativismia hehkuttavan postmodernismin ero on samantapainen kuin katolisen kirkon ja protestanttisten kirkkojen ero. Ottamatta kantaa kumpienkaan ryhmittymien puolesta voin todeta, että ajatus subjektin asemasta leimaa molempia eroja. Determinismi ja yleisten lakien alaisuus luonnehtii katolisuutta ja kurinalaista tiedettä siinä missä armo, ilo ja vapauden korostaminen ovat olleet tyypillisiä evankeliselle protestanttisuudelle ja postmodernismille.

Subjektin määräämisellä Jumalan suureen suunnitelmaan, tai subjektin vapauttamisella valintojen runsauteen ja ahdistukseen, on kummallakin omanlaisiaan eettisiä seurauksia, joista subjektin katoamiseen tai hajoamiseen liittyvät ovat varmasti kyseenalaisimpia.[315] Väite, että minä, joka murhasin äitini, poltin kamaa ja kurvasin Mersulla, olikin joka kerta *eri* minä, on heikkoa argumentaatiota vaakunallisen edessä.[316] Itse luen Meadin *ansioksi* sen, että häntä ei voida pitää kovin luontevasti postmodernistina. Monet tutkijat ovat kuitenkin pitäneet Meadia postmodernin ajattelun eräänä luojana ja taustatekijänä. Näkemys Meadista post-

---

[315] Martti Luther lienee postmodernismin ensimmäinen kylvömies. Postmodernismia voitaisiin tulkita sen historiallisen tapahtumasarjan seurauksena, jota Erich Fromm analysoi teoksessaan *Escape from Freedom* vuodelta 1941. Ajatuksena on, että uskonpuhdistuksen tuottama vapaus, joka koettiin radikaalina *vapautumisena*, johti myös eettisen subjektin kiistämiseen ja toiminnan epäsubjektivoitumiseen ja sitä kautta autoritaarisen johtajuuden etsimiseen ja esiinnousuun.

Toisaalta en yritä väittää, että postmodernismilla olisi yhteyksiä natsismin ja fasismin alkutekijöihin, mutta totean niiden samankaltaisuuden, joka näkyy ajatuksessa subjektittomuudesta.

[316] Vrt. Michel Foucault'n teokseen *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mere, ma sœur et mon frère…* (”Minä Pierre Rivière, murhattuani äitini, siskoni ja veljeni…”) vuodelta 1973.

modernistina on nähdäkseni epäadekvaatti, sillä yhteiskunnallisena universalistina Mead oli varsin kaukana postmodernismille tyypillisestä hajoamisen metafysiikasta. Toisaalta hänen minäkonseptionsa moniaineksisuus on mahdollistanut hänen ajattelunsa *hyödyntämisen* postmodernistien omissa kaavailuissa.

Luontevinta olisi ehkä sanoa, että Mead oli postmodernin kulttuuriteorian edustava *edeltäjä*, eli *modernisti*. Modernismi puolestaan on ilmiöistä ikuisimpia, sillä jokaiseen ajanhetkeen sisältyy ”uuden”, ”luovan” ja ”ajanmukaisen” kehitysuskon ituja sekä ihmistä koskevan kokonaisteorian ja ajallisuuden jäljittämistä. Tässä mielessä Mead on *modernismin klassikko*, jonka ajattelu sisälsi symbolisen interaktionismin perusaineksien lisäksi yhteiskuntatieteilijöitä jatkuvasti innostavia uusia käsitteitä. Mead täyttää universalismillaan myös modernismin erään toisen määritelmän: hänen ajattelunsa heijasteli teollisen yhteiskunnan kehityksen mekanistisuutta. Tämä Yhdysvaltain merkittävimmässä tehdaskaupungissa, toisin sanoen savupiipputeollisuuden kukoistuskauden Chicagossa, luotu filosofia sekä hyödynsi että arvosteli tuon ajan behavioristista ja mekanistis-teknistä ihmiskuvaa, ja sellaisena se osoitti nykyaikaa tehokkaasti kuin tehdaspatruunoiden kupeella tikittävä taskukello.

Postmodernit käsitykset minän desentralisaatiosta puolestaan syntyivät, kun amerikkalaiset positivistit yhdistivät atomistiseen todellisuuskäsitykseensä eurooppalaista hermeneutiikkaa. Sikäli kuin Mead sai vaikutteita molemmista, näkemys Meadista ”postmodernistina” on osuva. Kyseistä tulkintaa voidaankin ymmärtää lähinnä tässä valossa. Hänen tärkein keksintönsä on subjektien välinen luomus: tieteellinen kuva moniminästä, jota ei ole yksilönä olemassa mutta jonka teoreettisena tehtävänä olisi saattaa ihmisten ymmärtäminen ymmärrettäväksi. Paitsi että tällainen näkemys sisältää vaikeuden tavoittaa kokemuksellista minuutta tieteen keinoin, se saattaa johtaa tutkimusta entistä etäämmälle todellisesta minästä, sen eettisestä ja rationaalisesta reflektiosta sekä minän tavasta *kokea* oma olemisensa. Epäilemättä niin käy, jos pelkkä käsitys osoittautuukin tosiasiaa vahvemmaksi ja moniminän idea muuttuu ideologiaksi.

Mead ja hänen ajatustensa soveltajat sokeutuivat omille pyrkimyksilleen siinä, etteivät he tehneet selvää eroa *tieteellisiin kokeisiin eristettyjen kokemusyksiköiden* ja *subjektiivisen eli jokapäiväisessä elämässä esiintyvän kokemisen* välille. Mead kyllä käsitteli tätä eroa vastustellessaan kokemuksen eristämistä kokemusyksiköksi, mutta johtopäätösten teon hän jätti puolitiehen. Loppuun sen veivät eurooppalaiset eksistenssifilosofit, fenomenologit ja hermeneutikot, jotka käänsivät kokemisen eri muodoista näkyville inhimillisen puolen: oman olemassaolon kokemisen.

5.

Oleminen ja ymmärtäminen

Käsittelin edellisessä luvussa Meadin paikantumista filosofisiin paradigmoihin ja pohdin kokemuksellisen sekä käsitteellisen aineksen suhdetta tiedonmuodostuksessa. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan minän asemaa maailmassa eksistoivana olentona ja sitä, mitä ihmisten kokema fyysinen erillisyys voi merkitä tieteellisen ymmärtämisen ja etiikan kannalta. Tähtäimessä ovat symboliseen interaktionismiin liittyvien ratkaisujen suhteet tärkeimpiin filosofisiin koulukuntiin.

Siinä, missä jyrkimmät käsitteellisen tiedon kannattajat, ensisijassa rationalistifilosofi René Descartes, katsoivat, että kokemuksellinen aines vain hämärtää sielun tietoa ideoista, englantilaiset uuden ajan empiristit, kuten David Hume ja John Locke, puolestaan perustelivat kantaa, että ymmärrys on kuin tyhjä taulu, jossa ei ole mitään, ennen kuin kokemus jättää siihen jälkensä. Juuri tähän huomautti sattuvasti Gottfried Leibniz (1646–1716), että onhan siellä kuitenkin tuo taulu, johon kokemus voi piirtää merkkinsä. *Tabula rasa* siis vastaisi tuota useasti puheena ollutta apriorista minää.

Immanuel Kant pyrki 1700-luvulla sovittamaan empiristien ja rationalistien kiistan ajattelemalla, että tietämisessä ihmisellä on sekä kokemuksellinen aines että ymmärrys, joka järjestää irralliset kokemukset kokonaisuudeksi. Tämä ratkaisu osoittautui kuitenkin epätyydyttäväksi, sillä se sulki oliot sinänsä (*Dinge an sich*) tiedon ulkopuolelle. Se saikin vastaansa kokemuksen annettuvuutta ja todellisuuden epäilyksettömyyttä puolustavan aallon, joka koostui Søren Kierkegaardin (1813–1855) eksistenssifilosofiasta, Karl Marxin (1818–1883) materialismista ja Friedrich Nietzschen naturalismista.

5.1. TIEDON JA KOKEMUKSEN SUHDE

Kokemuksellisen ja käsitteellisen tiedon välisen ristiriidan selvittäminen oli mahdollista vasta 1900-luvulla Edmund Husserlin kohtaamien filosofisten ongelmien kautta. Myös hän pyrki luomaan puhtaaseen teoreettiseen tietoon tähtäävän metodin. Tämän hankkeen jouduttua loogisiin vai-

keuksiin Husserl päätyi ajattelemaan, että pyrkimys riippumattomaan tietoon oli virheellisesti perusteltu.[317] Se pohjautui oletukseen, että ihminen on maailman ulkopuolella ja kykenee saavuttamaan puhtaasti käsitteellistä tietoa. Kuitenkin jo alkaessamme pohtia tieteellisiä kysymyksiä meillä on *sekä* kokemuksellista *että* käsitteellistä tietoa. *Olemisemme maailmassa* määrää myös tiedon tavoittelun metodeja, eikä meillä voi olla *joko* kokemuksellista *tai* puhtaasti käsitteellistä tietoa itsestämme ja maailmasta. Olennaista on, että tietäminen toteutuu minän ja maailman välisessä *suhteessa*. Näin ollen tieto koskee sitä kokonaismerkitysyhteyttä, jonka *osa* tietoinen minä välttämättä on. Tämän johtopäätöksen piiristä on tosin syytä lukea pois esimerkiksi matematiikka, jonka ajatusympyröillä ei ole useinkaan mitään kokemuksellista vastinetta, ja Husserlin alkuperäistä rakkautta idealisaatioihin voitaneenkin ymmärtää juuri sitä kautta, että hän oli lähtökohdiltaan matemaatikko.

Husserlin filosofian ongelmaksi tuli, miten tietoinen minä voi olla *varma* maailmasuhteestaan, toisin sanoen, mistä tiedämme ja oikein ymmärrämme olevamme maailmassa. Tämän kartesiolaisen kysymyksen ratkaisuksi ovat myöhemmät eksistenssifilosofit ehdottaneet, että varmuuden tuottaa oman olemassaolon *kokeminen*, joka on esipredikatiivista ja altistuu epäilylle vain, jos siitä keinotekoisesti tehdään käsitteellisen tiedon kysymys. Tämä taas ei ole lainkaan välttämätöntä, vaan niin on tehty useimmiten aatteellisista tai uskonnollisista syistä: esimerkiksi rationalistisen tai uskonnollisen puhdasoppisuuden vallassa. Sen sijaan eksistenssifilosofioissa ajatellaan, että ihmisen varsinainen minuus todellistuu maailmassa suuntautuvana olemassaolona, joka luo itsensä tekojensa kautta. Tieto liittyy käytäntöihin ja voi olla lähes samantyyppistä kuin taito.[318]

---

317 Edmund Husserl vuonna 1936 kirjoittamassaan teoksessa *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzentale Phänomenologie*, jossa hän lievensi alkuperäistä ja *Ideen*-teokselle ominaista kartesiolaista pyrkimystään varmaan tietoon ja olemusten näkemiseen.

318 Aristoteles jakoi inhimillisen elämän aktiviteetit kolmeen ryhmään, jotka ovat *theoria*, *poiesis* ja *praksis*. Nämä vastaavat kolmea eri tietämisen lajia: teoreettista, jonka päämääränä on totuus, poieettista, jonka tavoitteena on tuotanto, ja käytännöllistä, jonka päämääränä on toiminta. Aristoteles jakoi käytännöllisen tiedon edelleen eettiseen, taloudelliseen ja poliittiseen tietoon.

Teoreettista tietoa (*theoria*) vastaavat tässä jaottelussa *episteme* eli tieteellinen tieto sekä filosofien tavoittelema *sofia* eli viisaus. Jos filosofiaan luetaan mukaan myös kontemplaation tuloksena saavutetut oivallukset, teoreettiseen tietoon voidaan lukea lisäksi *gnosis* eli ”intuitiivinen järki”.

Tietämisen lajeista ovat käytännön kannalta keskeisiä *poiesis* ja *praksis*. Martin Heidegger viittasi *poiesikseen* selittäessään ”puitteellisen” (eli paradigmaattisen) ajattelun luonnetta. Tuotannolliseen tietoon sisältyy usein tiettyjä esioletuksia. Vaikka poieettinen tieto voikin helposti ideologisoitua, Heidegger joka tapauksessa antoi sen kaltaiselle tiedolle ihanteellisen ja optimistisen merkityksen verratessaan sitä esimerkiksi perhosen kuoriutumiseen kotilostaan ja vuoristopuron solinaan lumen sulaessa vedeksi. Ks. Hei-

Kokemuksellisen ja käsitteellisen tiedon suhdetta koskevat ratkaisut ovat muotoutuneet pääasiassa 1500- ja 1900-lukujen välisenä aikana. Kuitenkaan tämän historian kertaaminen ei ole pelkkää menneisyyden kuvailua. Nykyisinkin monet tieteenharjoittajat pyrkivät joko empiiriseen tai käsitteelliseen tietoon. Tämä tilanne on historiallisesti ymmärrettävä yhtäältä siksi, että monien tieteiden menetelmät ovat olleet kokeellisia, ja toisaalta siksi, että suuri osa tieteen käsitteistä on vailla koettavaa vastinetta todellisuudessa. Esimerkiksi matematiikka ja geometria muodostavat oman universuminsa, ja vailla kokemusperäistä vastinetta on myös käsite 'yhteiskunta'. Oman aikamme tieteen ymmärtämiseksi olisikin tärkeää selvittää, mitä merkitystä, esiintymiä ja vaihtoehtoja jaolla joko empiiriseen tai käsitteelliseen tietoon voi olla.

Olemassaolon kokeminen ei ole "empiiristä", sillä sitä ei voida metodologisoida eli asettaa kokeellisen *menetelmän* kohteeksi. Olemassaolon kokemista ei voida myöskään testata, eikä sitä voida tuottaa toistettavilla ja yleispätevillä empiirisillä kokeilla. Toisaalta kyseessä ei ole kartesiolainen idealisaatio, jonka mukaisesti olemassaolo miellettäisiin pelkäksi rationaliteetin tuotteeksi. Sen sijaan kyseessä on henkilökohtaisesti merkityksellinen ja persoonallinen kokemus.

Merkille pantavaa on, että useat filosofit ovat olleet matemaatikoita, kuten britti Bertrand Russell, Leipzigissa asunut Leibniz ja juutalaissyntyinen Edmund Husserl. Heidän taipumuksensa matemaattisiin idealisaatioihin on leimannut heidän filosofiakäsityksiään. Monet ovat olleet idealisteja myös yhteiskunta-ajattelussaan. Idealistit esiintyvät usein demokraatteina ja tasa-arvon kannattajina, sillä matemaattinen tieteenihanne perustuu universalismiin eli maailmanlaajuiseen yleistettävyyteen. Tämän luonnontieteille ominaisen ihanteen välittyminen ihmistieteisiin ja ihmistä koskevaan filosofiaan ei ole ollut aina hyväksi, sillä se on johdattanut ihmiset uskomaan poliittiseen universalismiin: kaiken

deggerin vetoomusta käytännöllisyyden puolesta hänen lukuvuonna 1935–1936 pitämässään esitelmässä "Der Ursprung des Kunstwerkes" (suom. *Taideteoksen alkuperä*). *Poiesikseen* liittyvä tuotannollinen näkökohta korostuikin juuri metamorfoosin ajatuksessa ja ekstaasissa eli "paikoiltaan suistumisessa", jonka mukaisesti jokin järkkyy perustojaan myöten. *Poiesikseen* liittyvä luovuutta korostava näkökohta yhdistää sitä myös runouteen eli poetiikkaan, joka juontaa juurensa samasta 'tekemistä' tarkoittavasta kreikan kielen verbistä *poieo* kuin substantiivi *poiesiskin*. Käytännöllinen tieto eli *praksis* puolestaan on selvästi poliittista, ja siihen liittyy *fronesis* eli "tapatieto".

Jo Aristoteles oli erottanut *praksiksen* filosofien tavoittelemasta *sofiasta*, mutta hän ei pitänyt sitä merkityksettömänä, mistä antavat kuvaa hänen teoksessaan *Nikomakhoksen etiikka* esittämänsä määritelmät. Jako teoreettiseen ja käytännölliseen tietoon sekä niiden välimuotoihin toistaa antiikin ajattelulle ominaisia erotteluja ideaaliseen ja materiaaliseen, yleispätevään ja satunnaiseen sekä älylliseen ja kokemukselliseen. Myös käytännöllistä "tapatietoa" on Aristoteleen mukaan syytä arvostaa, sillä tieteellinen tieto vaikuttaa ihmisiä kahlehtivasti vaatiessaan yksiselitteisyyttä, kun taas hyvän elämän ja *eudaimonian* (eli onnellisuuden) kannalta tärkeitä ovat ihmisten omat valinnat ja kokemuksista oppiminen. Tiedon lajeista ks. teostani *Dialoginen filosofia* (2008, s. 184).

yhdenmukaistamiseen, kulttuurien yksiaineksistamiseen ja tasa-arvon luomiseen samanlaistamisen kautta. Tällä tavoin matemaatikoiden idealismi on muovautunut yhteiskunnalliseksi idealismiksi. Filosofian subjektiivisuuden ja suhteellisuuden tunnustamista on vaikeuttanut myös se, että monet luonnontieteistä innostuneet tieteenharjoittajat pitävät filosofiaa samanlaisena ongelmienratkaisuna kuin matematiikkaa. Todellisuudessa filosofian ei pitäisi olla ensisijaisesti ongelmienratkaisua, analyysia, paradoksien ratkomista, umpisolmujen aukaisemista tai selittämistä vaan tulkitsevaa ja ihmistä sekä yhteiskuntaa ymmärtävää.

Myös Meadia voidaan pitää systeemifilosofina, joka pyrki täyttämään luonnontieteelliset ihanteet ihmistä tutkittaessa. Lisäksi hänen idealisminsa politisoitui. Tämä näkyy asemassa, jonka Mead antoi yleistetyn toiseuden käsitteelle. Nähdäkseni Mead olisi päässyt uskottavampaan tulokseen, jos hän olisi hyväksynyt subjektivistisen ja relativistisen ihmiskäsityksen ja valanut ajatteluaan metodologisen individualismin perustalle.

Kuten jo edellisessä pääluvussa totesin, monien tutkijoiden mielestä epävarmaa on, mitä Mead loppujen lopuksi ajatteli yliyksilöllisten entiteettien olemassaolosta, toisin sanoen olettiko hän, että esimerkiksi yhteisön käsitettä tai yleistetyn toisen käsitettä vastaisi olemassa oleva *tarkoite*. Selvää kuitenkin on, että Mead käytti näitä käsitteitä *ikään kuin* niitä vastaisi jokin objektiivisesti olemassa oleva todellisuudessa. Siinäkin tapauksessa, että yliyksilöllisyyteen viittaavat käsitteet miellettäisiin pelkiksi teoreettisiksi termeiksi (erotuksena tieteen havaintotermeistä) Meadin voidaan katsoa sitoutuneen niiden sisältämiin metafyysisiin ja ontologisiin oletuksiin voimakkaasti. Tämä sitoumus oli hänelle tärkeämpi kuin se huomattavasti ilmeisempi ja lähempänä yksilönkokemusta oleva oivallus, että inhimillinen minuus on olemassa kokevana ja luonnollisesti eksistoivana subjektina.

Mead näyttää tiedostaneen ihmis- ja yhteiskuntatieteiden ontologiset ongelmat esimerkiksi artikkelissaan ”What social objects must psychology presuppose”, joka julkaistiin *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -lehden numerossa 7 vuonna 1910. Tässä Amerikan Psykologisen Yhdistyksen kokouksessa pitämässään esitelmässä hän pyrki poistamaan sielun käsitteen mielen- ja tietoisuudenfilosofiasta.[319] Mutta huomasiko hän, että kyseisen vähennystyön ohella hän tuli itse lisänneeksi sosiologiaan, psykologiaan ja ihmistieteisiin oman yliyksilöllisen oletuksensa sosiaalisesta ja yksilötajunnan ylittävästä universaalista persoonasta, yleistyneestä toisesta?

---

319 Mead artikkelissaan ”What social objects must psychology presuppose”, joka julkaistiin *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* -lehden numerossa 7 vuonna 1910 (s. 174–180). Kirjoitus oli alun perin esitelmä, jonka Mead piti Amerikan Psykologisen Yhdistyksen kokouksessa Bostonissa 31. joulukuuta 1909. Artikkeli sisältyy myös kokoelmaan *SW* (s. 105–113).

Jälleen voidaan toistaa kysymys, onko lopultakaan mitään syytä edellyttää enempää termejä kuin ne, jotka ovat yhdessä riittäviä ja välttämättömiä. Ylimääräiset käsitteet voivat saattaa ihmisen ymmärtämään todellisuutta paremmin kuin muutoin, mutta mikään ei takaa, että ne eivät johda päinvastaiseen lopputulokseen, jolloin todellisuus muuttuukin ilmestykseksi.

Yleispätevä *kriteeri* voisi taata tämän, ja sen merkiksi tiede täyttyykin erilaisista metodisäännöistä, arviointiperusteista, luokitteluista ja normeista. Perustavaa laatua olevana kiinteänä pisteenä voisi toimia myös *oman olemassaolon kokeminen*, joka seuraa ihmisolennon olemassaolosta itsestään. Rajaamalla eri ihmisten kokemukset kokemuksiksi, joista toisten tietäminen on mahdotonta, se poistaisi perusteen lähestyä toista ihmistä totalisoivasti tai toisen ihmisen autonomian vastaisesti. Jos lähtökohtana pidetään kokemuksellisen erillisyyden tunnustamista, me emme voisi yrittää ymmärtää toista ihmistä menetelmällisesti väärin: panettelun tai alistamisen merkityksissä. Tämä takaisi eettisyyden ainakin negatiivisessa merkityksessä, toisin sanoen *ennaltaehkäisemällä* valloituksenhaluun tai hyödyn tavoitteluun liittyvää mahdollisuutta ymmärtää toista ihmistä tahallisesti *väärin*.

Väärin ymmärtämistä voi tapahtua tietenkin myös tarkoituksettomasti, pelkän tietämättömyyden tai ymmärtämättömyyden vuoksi. Mutta vakavaa on, jos ihmisten erillisyys ja erilaisuus halutaan tietoisesti peittää ja toivotaan, ettei olemassaoloa koskevista kysymyksistä puhuttaisi mitään. Sellaisen ajattelun perusteena voi olla halu hallita toista tai toisia ihmisiä tukahduttamalla heidän olemassaolonsa eroihin perustuvat piirteet, mielipiteet, näkemykset ja henkilökohtaiset filosofiset argumentaatiomotiivit. Käytännössä niin voi käydä esimerkiksi viihteen, mainonnan ja muodin kautta, mutta myös poliittisen yhdenmukaistamisen ja tiedepoliittisen painostuksen tuloksena. Kun kaikki näyttävät samanlaisilta, on helppoa ajatella, ettei kokemustenkaan välillä ole eroja. Silloin heikkenevät mahdollisuudet kyseenalaistamiselta ja filosofiselta keskustelulta. Samalla katoaa perusta ihmisten väliseltä ymmärtämiseltä. Sen sijaan oman olemassaolon kokemus on rajakokemus, joka muistuttaa kehollisesta ja kokemuksellisesta erillisyydestä sekä yksilöllisyydestä ja palauttaa myös tietämisen pyrkimykset alkujuurilleen: osaksi minän olemassaoloa maailmassa.

5.1.1. Kieliuniversalismi ja massakulttuurin ongelmat

Meadin edustamaa yleispätevän ymmärtämisen hanketta ja siihen sisältyvää yliyksilöllisen subjektin ihannetta voidaan arvostella sekä fenomenologian että eksistenssihermeneutiikan näkökulmasta. Idealististen fenomenologien, kuten Edmund Husserlin ja hänen suomalaisen seuraa-

jansa, Sven Krohnin, kritiikki interaktionisteja kohtaan perustui muun muassa identiteetin ja identifikaation erottamiseen. Minän identiteettiä eli samuutta ja ajasta aikaan jatkuvaa "yhtenä olemista" ei voida johdella identifikaatiosta eli samastumisesta toisiin ihmisiin.

Eksistenssihermeneutikkojen huomio onkin kohdistunut interaktionistisen ajattelutavan *seurauksiin:* yhteisen kielen ja sosiaalisen yhdenmukaisuuden vaatimuksiin, laumasieluisuuteen ja joukkohenkeen. Saksalainen filosofi Martin Heidegger katsoi, että se, mikä usein asettuu filosofisen keskustelun tilalle, kun olemassaolon kokemus ja siihen liittyvä erilaisuus on hävitetty, on lörpöttely (*das Gerede*).[320] Erilaisuuden ja yksilöllisyyden hävittäminen johtaa massakulttuuriin, jonka lähtökohtana on oman olemassaolon kokemisen ja ihmisten erillisyyden kiistäminen. Lopputuloksena myös kieleltä vaaditaan yksikäsitteisyyttä ja samaa merkitsevyyttä, aivan niin kuin ihmisiltäkin edellytetään samanlaisuutta.

Yleispätevän merkitysopin ja yhteisymmärryksen vaatiminen johtaa merkitysopilliseen banalisoitumiseen, vaikka periaatteessa myös yksityiskielet olisivat mahdollisia. Heidegger näyttääkin ajatelleen, että todellista ymmärtämistä ja yhteisymmärrystä tuottaa erimielisyyden ja kitkojen tunnustaminen, sillä niiden tuloksena ihmisten viestintään ja kanssakäymiseen syntyy tarttumapintaa. Hän olikin nähdäkseni oikeassa siinä, että samalla kun kommunikaatio yhdenmukaistuu, kielestä katoavat sen rikkaus ja vivahteikkuus. Ihmisten välinen viestintä sairastuu, todellinen keskustelu kuolee pois, ja vastavuoroisen ajatustenvaihdon tilalle asettuu yksisuuntainen kaakatus, joka perustuu tunkeiluun ja uteliaisuuteen (*die Neugier*).[321] Tuloksena on rituaalipuhetta, joka ottaa paikkansa arjen elämässä, ja tässä on yksi syy siihen, miksi Heidegger karsasti englantia.

Englannin kielen valta-asema edustaa nykyäänkin eräänlaista kulttuuri-imperialismia ja keinotekoista universalismia, joka on koitunut monien pienten kielten kuolemaksi. Laajasti käytettynä englannin kieli on tyhjentynyt merkityksistä. Englannista on tullut "aikamme latina" sikäli, että myös latinan kielestä kuoleentui täsmällisyys, ja sanojen merkitykset laventuivat. Nykyajan englannin kielessä sanat voivat tarkoittaa melkein mitä tahansa, eivätkä merkitykset rakennu enää semanttisesti rikkaiksi ja yksiselitteisiksi, vaan ne ovat alistettuja sosiaalisesti ehdollistetuille sanonnoille ja riippuvat kielen käyttötilanteista, konventioista, tavoista ja tottumuksista, siis sovinnaisuudesta. Ei olekaan ihme, miksi Meadin symbolinen interaktionismi ja pragmatismi syntyivät angloamerikkalaisella kielialueella. Merkitysoppi ja minuuden synty haluttiin kytkeä sosi-

---

[320] Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* (1927/1976, s. 167). Heideggerin mukaan sana "*Gerede*" ei välttämättä sisällä kielteistä merkitystä, ja esimerkiksi Reijo Kupiainen onkin kääntänyt sen "jutteluksi" suomennoksessaan (s. 213). Kommunikaatiossa puheesta tulee kuitenkin helposti "juorujen ja jälkipuheiden" (*Weiter- und Nachreden*) kaltaista selittelyä, joka vesittää elämän vakavasti otettavuuden ja ehdottomuuden (s. 168).

[321] Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* (1927/1976, s. 170).

aalisiin tilanteisiin, ehdollistamiseen, yhdenmukaisuuteen ja sopimuksenvaraisuuteen. Angloamerikkalaisen keskustelun paralingvistiikka ja prosodiikka hallitsevat keskustelun sisältöjä, mikä nostaa jokaisen filosofin ja runoilijan ihon näppylöille ja saa laupeimmankin nojatuolifilosofin huudahtamaan: voi kauhistuksen kanahäkki!

Kun asiat ovat näin, ei ole ihme, että Heidegger halusi löytää filosofian välineistön omalta maaperältä, kielestä, joka on merkityksiltään rikas, ilmaisuvoimainen ja läheinen, kuten maalaisihmisille on aura, jolla kynnämme ja muokkaamme omaa maata. Tässä on yksi syy siihen, miksi Heidegger puolusti voimakkaasti saksan kielen asemaa filosofisen ajattelun kielenä, ja hän käytti ajatustensa havainnollistamiseen myös useita maalaiselämästä poimimiaan vertauskuvia. Näistä lähtökohdista tuskin voidaan sanoa muuta kuin että heideggerilaisen kielikäsityksen ja elämännäkemyksen taholta voidaan meadiläistä ajatusmaailmaa kohtaan esittää vain vastalauseita.

Toisaalta Heidegger ei halunnut halveksua tavanomaisuutta, vaikka hän kritisoikin voimakkaasti massakulttuurin ilmiöitä. Esimerkiksi arvostellessaan ”jokamiehen” (*das Man*) ihannetta hänen ajatuksenaan ei ollut, että tavallisen elämän yksinkertaisuudessa sinänsä olisi jotakin kielteistä. Sen sijaan hänen mielestään arveluttavaa on, että tavallisuuden ihanne ja massakulttuuri voivat toimia pakopaikkoina, joihin ihmiset hakeutuvat piiloon älyllisyyden ja omaperäisyyden haasteilta. Massakulttuuriin hukuttautuminen, samanlaistuminen ja yhdenmukaistuminen voivat johtaa yksilöllisten ja persoonallisten elämänmahdollisuuksien kiertämiseen, aivan niin kuin yleispätevyyden tavoittelu kielifilosofian alueella johtaa merkitysten vesittymiseen.

Korostaessaan olemassaolon kokemista erilaisuuden ylläpitämisessä Heidegger osui oikeaan sikäli, että olemassaolon välitön kokeminen on ainoa ihmisille yhteinen ja perustavanlaatuinen asia, jonka varaan voidaan muotoilla käytännöllistä etiikkaa. Olemassaolon kokeminen luo rajapinnan, johon nähden ymmärrämme toiseuden transsendentiksi, alueeksi, josta meillä ei ole varmaa tietoa vaan ainoastaan parempia tai huonompia arvauksia. Tällainen näkemys johdattaa meitä suhtautumaan toiseuteen arvostavasti ja kunnioittaen, mistä Heidegger käytti joskus myös ”hartauden” (*der Inständigkeit*) nimeä.[322] Heidegger ei tosin itse kehitellyt olemassaoloa koskevaa filosofiaansa etiikan suuntaan, mutta monien hänen ideoitaan hyödyntäneiden ajattelijoiden, kuten Hannah Arendtin ja Jean-Paul Sartren, voidaan katsoa tehneen niin.

---

[322] Martin Heidegger *Gelassenheit*-puheessaan vuodelta 1959 (s. 58–61). Huomattava on, että Heideggerin käyttämä sana *Inständigkeit* ei merkitse samaa kuin saksan kielen sana *Andacht*, joka merkitsee ’jumalanpalvelusta’ ja joka on selvästi uskonnollinen. Olennaista on, että ihminen voi kokea hartautta ja pyhyyttä myös ilman uskontoa, vaikka usein sakraaliset elämykset ja kokemukset ritualisoituvat, ja ne määritellään *per definitionem* kokemuksiksi, joiden lähestymiseen liittyy rituaaleja.

5.1.2. Ymmärtäminen ja kriteeri

Olemassaolon kokeminen minän ja toiseuden rajapintana voi herättää ihmiset tunnistamaan itsen ja toisten ihmisten erillisyyden ja ainutlaatuisuuden sekä myöntämään etiikan omakohtaisuuden. Sen sijaan näkemys ihmisten erillisyydestä ei vielä välttämättä ohjaa meitä kohti toisten ihmisten parempaa ymmärtämistä. Se voi torjua menetelmällistä väärin ymmärtämistä eliminoidessaan esimerkiksi tahallista panettelua. Mutta se ei takaa etiikkaa positiivisessa mielessä: preskriptiivisen eli ohjaavan teorian muodossa.

Heidegger jätti tämän ongelman marginaaliseen asemaan, sillä hän katsoi (hieman kohtalouskoisesti), että ymmärtämisen tilanne on annettuna ja että ymmärtäminen ja sen mukainen eettisyys toteutuvat, jos ovat toteutuakseen. Hänen mukaansa olemassaolo on faktisiteetti eli luonnostaan vallitseva tosiasia, joka sitoo meitä niin, ettemme voi tarkastella omaa elämäntilannettamme ”ulkoa päin” ja puuttua ymmärtämisen ehtoihin.

Kysymys ymmärtämisen kriteereistä tuli tarkemmin esille Heideggerin oppilaan, Hans-Georg Gadamerin (1900–2002), hermeneutiikassa. Hänen ajatuksenaan oli, että ymmärtäminen perustuu aina tulkintaan, jossa ymmärtämistä määräävät kohteen ja kielen lisäksi tulkitsijan omat kokemukset sekä hänen kulttuurinen ja henkilökohtainen historiansa.

Gadamerin mukaan kaikki ymmärtäminen on tulkitsemista, ja kaikki tulkitseminen tapahtuu kielen välityksellä.[323] Tulkitsija liikkuu hermeneuttisessa kehässä, jossa hän käy dialogia kohteensa kanssa ja lähestyy oman olemassaolonsa kokemisen kautta sitä, mikä on ominaista kaikkien ihmisten olemassaololle. Gadamerin näkemys, että olemista voidaan ymmärtää vain kielessä, näytti merkitsevän sitoutumista ajatukseen, jonka mukaan myös olemassaolon kokemus olisi tavalla tai toisella kielellistettävä. Gadamerin ajatus perustui ontologiseen kielinäkemykseen, jonka mukaan kieli on osa omaa toteutumisyhteyttään, tulkinnan prosessia, ja prosessi puolestaan on osa situaatiotamme. Kielen merkityssuhteet ovat siis annettuina olemisessamme. Koska me olemme osa olemisen kokonaisuutta, kieli ei ole objektivoitavissa kohteeksi, eivätkä sen merkityssuhteet ole tyhjentävästi paljastettavissa.[324]

Gadamer katsoi, että sekä tulkitsija että tulkittava kuuluvat kulttuurisesti yhteiseen ”vaikutushistoriaan” (*die Wirkungsgeschichte*),[325] jonka

[323] Hans-Georg Gadamer teoksessaan *Wahrheit und Methode* vuodelta 1960 (s. 366).
[324] Emt., s. 450.
[325] Emt., s. 283.

avautuminen voi muuttaa yksittäisen tulkitsijan eksistenssiä ja johtaa hänet olemisensa perusteiden selvempään ymmärtämiseen. Ihmistieteiden kannalta tämä merkitsee, että ymmärtäminen nähdään helposti vain olemassa olevan tradition omaksumisena ja tutkimus historiallisen perinteen soveltamisena. Näin ajatellen ihmistieteiltä katoaisi peruste vaatia objektivoivaa metodia, sillä ymmärtämisen edetessä myös jako subjektiin ja objektiin häviää – hieman niin kuin Meadin käsityksessä ”yleistetystä toiseudesta”.

Teoksessaan *Wahrheit und Methode* (1960) Gadamer nimitti tätä yhteenliittymistä ”tulkintahorisonttien yhteensulautumiseksi” (*die Horizontverschmelzung*).[326] Objektivoivan metodin sijasta ihmistieteiden perustan luovat arvostelukyky, maku ja sivistys, joissa oma ymmärrys sulautuu yhteen historiallisen ymmärtämistavan kanssa. Meadin kielinäkemystä ja historianfilosofiaa vastatessaan tämä muistuttaa myös ymmärtämisen situaation annettuna olemista ja sitä, että ihmiset toimivat ymmärtämistilanteen sisäpuolella, sen välttämättömien ehtojen keskellä. Erona on, että Mead pyrki astumaan tästä kehästä ulos: luomaan kuvaa merkityskonstituutiosta kokonaisuutena. Mead ei myöskään painottanut ymmärtävän subjektin ontologista olemassaoloa hermeneuttisen prosessin lähtökohtana, kuten Gadamer.

Ongelman muodostaa, että sen enempää Meadilla kuin Gadamerillakaan ei näyttänyt olevan perustetta sille, miksi ihminen päätyisi ymmärtämistä edistävistä ja ymmärtämistä vaikeuttavista esiymmärryksistään ymmärtämään kohdettaan entistä *paremmin*. Kumpikaan ei etsinyt eikä löytänyt yleispäteviä ymmärtämisen kriteerejä eikä vastannut niiden vaatimukseen.[327] Gadamerin kohdalla tämä ongelma osoittautuu näennäiseksi, jos huomataan, että Gadamer ajatteli ymmärtävän subjektin oman olemisen sisältyvän siihen, mitä pyritään ymmärtämään, ja ettei ymmärtämiselle voisikaan olla kriteerejä irrallaan tulkinnan prosessista.[328] Ymmärtäminen määrittyy samaksi kuin oleminen, ja tämä sulkee näköalan ymmärtämistilanteen objektivoimiselta.

Kyseinen käsityskanta on yhteydessä Gadamerin ajatukseen, että *auktoriteetti* ja *traditio* ovat ymmärtämisen välttämättömiä osatekijöitä ja että ne olisi hyväksyttävä totuuden kriteereiksi.[329] Selvää kuitenkin on, että tätä kautta vaakalaudalle joutuisi hermeneuttinen näkemys jo ymmärretyn aineksen *ylittämisestä* hermeneuttisessa kehässä. Esimerkiksi auktoriteetin näkeminen valmiina kriteerinä vie pohjan kriittiseltä etäisyyden luomiselta.

---

[326] Emt., s. 290.

[327] Ks. esim. Matti Juntusen ja Lauri Mehtosen teosta *Ihmistieteiden filosofiset perusteet* vuodelta 1977 (s. 129).

[328] Hans-Georg Gadamer teoksessaan *Wahrheit und Methode* vuodelta 1960 (s. xvi).

[329] Emt., s. 261–269.

Gadamerin ajatus, jonka mukaan ymmärtäminen sitoutuu historiallisesti annetuihin ennakkoehtoihin, lieneekin nähtävissä yrityksenä luoda tekstin tulkitsemisen oppia teologian tarpeisiin. Samalla voidaan käsittää myös se, miksi Gadamerin näkemys auktoriteeteista ja traditioista totuuden kriteereinä ovat tuottaneet vastaväitteet kriteerittömyydestä tai kriteerien puuttumisesta. Ajatus, että auktoriteetti ja traditio kelpaavat epäilyksettömiksi arvosteluperusteiksi, lieneekin kanta, joka erottaa teologista tekstintulkintaoppia filosofisesta, myös omat perusteensa kyseenalaistavasta, hermeneutiikasta.

Sen enempää Mead kuin Gadamerkaan eivät kyenneet irtautumaan käsityksestään, että historia ja perinne muovaavat menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden tulkintoja määräävästi. Siinä mielessä molemmat jäivät perinteiden vangiksi. Kuten olemme nähneet, myös Meadille ”uuden aineksen” emergoitumisen ongelma oli akuutti, ja hänen historianfilosofiset näkemyksensä osoittavat, että hän piti yhteiskunnan kehitystä traditioista riippuvaisena. Tässä mielessä hänen ajatuksensa olivat sukua Friedrich Schleiermacherin (1768–1834) varhaiselle hermeneutiikalle, jonka mukaan ymmärtämisen tulisi olla holistista, tekstit pitäisi käsittää laajassa mielessä ”elämänilmauksiksi” ja niiden merkitystä olisi tarkasteltava kulttuurikokonaisuuksien osana.

5.1.3. Olemassaolon kokeminen eettisenä rajakokemuksena

Gadamerin hermeneutiikka avasi uusia uria sikäli, että hänen mukaansa myös ihmisen subjektiivinen olemassaolo on ymmärtämisprosessin välttämätön osa. Tämä puolestaan vei pohjaa ymmärtämistilanteen objektivoimiselta ja täydellisen ymmärtämisen pyrkimykseltä. Olemassaolon kokemisen asema on ratkaisevaa ruumiillisen erillisyyden ja sen eettisten seurausten käsittämiselle. Olemassaolon kokeminen ei ole aistikokemus, jolloin sitä ei koske myöskään kartesiolainen skeptisismi, aistitiedon epäily eikä erehdyksen mahdollisuus. Toisaalta olemassaolon kokemus ei ole ongelmitta nähtävissä pelkäksi rationaliteetin tuotteeksi, järjen luomukseksi, joka syntyisi kartesiolaisen *cogito*-argumentin tuloksena. Kokemuksellinen olemassaolohan oikeastaan tekee mahdolliseksi *asettaa kysymyksen* olemassaolosta.

Olemassaolo joka tapauksessa edeltää kaikkea epäilyä ja tieteellistä määrittelyä. Olemassaoloon perustuvien fyysisten ja kehollisten rajojen tunnustamisen kautta poistuu mahdollisuus toisen ihmisen välineellistämiseltä objektivoivan ymmärtämisen kohteeksi. Olemassaolon kokeminen luo transsendentaaliset edellytykset toisen ihmisen kohtaamiselle persoonana.

Asia voidaan ilmaista niin, ettei olemassaolon kokemisessa ole mitään epävarmaa *esipredikatiivisena kokemuksena.* Oman olemassaolon kokemi-

nen riittää muistuttamaan yksilökokijoiden erillisyydestä ja käänteispuolenaan siihen nähden erillisen aineksen antautumattomuudesta määrittelyille. Jos taas olemassaolon kokemusta lähestytään kartesiolaisittain tiedon ja systemaattisen epäilyn kannalta, seurauksena on jakautuminen yhtäältä epävarmaan kokemukseen ja toisaalta intellektiin, jota aistien mahdolliset harhat eivät koske. Tällainen tulos on paljastava siksi, että se valaisee, kuinka juuri kartesiolainen ennakkoehdottomuuteen pyrkivä tietämisen *menetelmä* sisältää mahdollisuuden itseään vahvistavaan johtopäätökseen: ruumiin ja sielun dualismiin. Sitä vastaava jako on edellytettynä *jo systemaattisen epäilyn metodissa*, jonka mukaan tieto asetetaan kokemukseen nähden eri tasolle. Tällaiselle kritiikille on antanut Gadamerin lisäksi sivutilaa ainakin Emmanuel Levinas.[330]

Heidän ajattelunsa taustalla vaikutti näkemys, että ihminen on maailmassa kokemuksellisena olentona *jo ennen* kuin hän voi pyrkiä saamaan käsitteellistä tai teoreettista tietoa maailmasta ja itsestään. Inhimillisen kokemisen asemaa koskien tämä toteamus on käänteinen verrattuna kartesiolaiseen *'cogito, ergo sum'* ('ajattelen, siis olen olemassa') -argumenttiin. Fenomenologisten Descartes-kritiikkien eräänä motiivina onkin ollut kartesiolaisen *cogito*-argumentin ideologiakriittinen auki purkaminen.

5.1.4. Kartesiolaisuuden ideologisuus

Cogito-argumentin mukaan subjektin olemassaolo johdellaan ajattelun olemassaolosta. Kun Descartes muotoili väitteensä, hänen käsityksenään oli, että *ajattelu* voisi olla jollakin tavoin olemassa ja että luontevimmin sen voisi olettaa olevan ajattelevan olennon mielessä. Tämän päättelyn klassisten vastaväitteiden mukaan ajattelu ei ole ensinkään olemassaoleva entiteetti vaan toiminto. Ja vaikka tämä toiminto voisikin jollain tavoin olla olemassa, *se* ei merkitse, että pitäisi olla olemassa sitä vastaava olento. Ajattelun olemassaolosta ei siis voitaisi johdella ajattelevan subjektin olemassaoloa. Esimerkiksi Bertrand Russell (1872–1970) ajatteli asioista näin.[331]

Nykyajan näkökulmasta nämä väitteet ja niiden vastaväitteet ovat yksinomaan rationalistisia, eli ne rajoittuvat järkiperäiseen ja logiikan alueella tapahtuvaan päättelyyn. Ne valottavat, miten sekä Descartes että hänen kriitikkonsa kiinnittivät filosofiansa yksinomaan älyn ja ajat-

---

330 Emmanuel Levinas arvosteli Edmund Husserlin filosofiaa käsittelevässä väitöskirjassaan *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) länsimaisen tieteen perinnettä myös teorian asettamisesta etusijalle ihmistä tutkittaessa. Levinasin mukaan tämä johtaa koko olemisen ymmärtämiseen epähistorialliseksi.

331 Ks. Bertrand Russellin esittämää *cogito*-argumentin kritiikkiä teoksessa *The Problems of Philosophy* vuodelta 1912 (s. 7–8).

telun alueelle. Samalla nämä kritiikit ikään kuin jatkoivat Descartes'n taustalla vaikuttanutta filosofiakäsitystä. Sen sijaan eksistenssihermeneuttisen tieteenkritiikin sisältönä on, ettei kartesiolainen jako selkeään ajatteluun ja epävarmaan kokemukseen ole syntynyt vain kartesiolaisen *cogito*-päätelmän tuloksena. Kartesiolainen dualismi ei ole nähtävissä ainoastaan Descartes'n tekemäksi huomioksi, eivätkä sen mahdolliset jälkivaikutuksetkaan johdu Descartes'n tekemistä johtopäätöksistä. Sen sijaan kartesiolaisen dualismin ainekset sisältyivät jo Descartes'n lähtökohtaan, siihen, että hän asetti päättelyidensä alkupisteeksi "ajattelun" ja käsitti sen kokemuksesta ja aisteista riippumattomaksi.

Tämän ennakkoehdon lukeminen Descartes'n henkilökohtaiseksi syyksi, ansioksi tai hänen ensinnä tekemäkseen keksinnöksi olisi historiallisesti katsoen epäluotettavaa. Myös Descartes'n perustama "varman tiedon projekti" motivoitui hänen omasta vaikutushistoriastaan. Ajattelun eristäminen omaksi järkeisuskoisen päättelyn asiaksi oli pohjimmiltaan yhtä metafyysistä kuin kristinuskolle ominainen tapa erottaa toisistaan ruumis ja sielu.

Toisaalta Descartes'n filosofiaa ei voida oppia ymmärtämään tulkitsemalla sitä pelkästään aatehistoriallisesti. Vasta tuntemalla yksityiskohtaisesti Descartes'n filosofiaa voidaan ymmärtää filosofian historiaa ja historian tapahtumia. Filosofia ei yleensäkään seuraa aikaansa, vaan ajan tapahtumat seuraavat filosofian tuottamia tietoisuuden malleja.[332] Tämä ei toisaalta merkitse, ettei Descartes'n filosofia olisi altistunut historiallisille, ideologisille ja uskonnollisperäisille vaikutuksille. Päinvastoin: hänen filosofiansa oli läpikotaisin kristillisen dualismin läpäisemää.

Se, miksi Descartes asetti ajattelun ensisijaiseksi filosofiassaan, voidaan johdella hänen pyrkimyksestään varmaan ja ideaaliseen tietoon. Tämä puolestaan noudatteli renessanssiajan kristillisen ajatteluperinteen ideologista sisältöä. Uskonnollisiin lähtökohtiinsa sitoutuen Descartes loi edellytykset sille, että hänen metodissaan saattoi tulla esille ajattelevan subjektin ja sen olemassaolon vaatimus. Samalla syntyneiden dualismien (sielu – ruumis, mieli – materia, sisäinen – ulkoinen, minä – maailma) kautta näkyy, miten huonosti antiikin ajattelun uudelleen elvyttäminen (renessanssi) lopultakin onnistui kristillisyyden läpitunkemassa kulttuurissa. Kreikkalaisen antiikin ja roomalaisajan ajatteluperinteet eivät sisältäneet dualistisia ajatusmalleja, toisin kuin kristiusko ja islam, vaan niiden jumalat olivat ihmisten kaltaisia ja elivät samassa todellisuudessa.

Kysymys siitä, miksi länsimainen ajatteluperinne on usein ymmärretty dualistisesti ja miksi sen renessanssiaikaiset tulkinnat vaikuttavat ja voivat hyvin nykyisessäkin filosofiassa, on kiintoisa, ja uskon, että tämän tilanteen parhaat kuvaukset löytyvät Martin Heideggerin esittämistä

---

[332] Teemasta lähemmin ks. esim. Martin Heideggerin vuonna 1954 julkaistua teosta *Was heißt Denken?*, joka sisältää luentoja vuosilta 1951–1952.

metafysiikkakritiikeistä.[333] Esimerkiksi mielen ja aineen sekä ideoiden ja materian väliset kuilut jäljittelevät tämän- ja tuonpuoleisen – luonnollisen ja yliluonnollisen – kuilua, joka on ajatteluperusteena kartesiolaista dualismia laajempi ja sitä ajallisesti edeltävä. Se ei johdu vain kreikkalaisesta idealismista, joka oli hyvin tämänpuoleista ja jonka mukaan ”ideat olivat eläviä”, vaan se on välittynyt eurooppalaiseen filosofiaan nimenomaan kristillisestä ajatteluperinteestä, joka perustuu ontologiseen jumalaoletukseen.

Ontologisen jumalaoletuksen esiintymät eivät puolestaan rajoitu pelkkään kristillisyyteen, vaan ne ovat ominaisia monille sellaisille uskonnoille, joissa havaitaan totemismiin liittyviä ilmiöitä. Psykologisesti tarkastellen ontologisen jumalahypoteesin ja kristillisen dualismin selitykset löytyvät tutkimalla tapoja, joilla ihmiset ajautuvat toisiaan vastaan ja luontoa vastaan olemassaolon taistelussa sekä siirtävät oikeudenmukaisuutta ja hyvyyttä koskevia tunteitaan yliyksilölliselle tasolle, jolla niiden käsittelyn uskotaan olevan mahdollista. Näin syntynyttä ontoteologista metafysiikkaa, ajattelun reifikaatiota ja sen tieteellisiä analyyseja olen käsitellyt tarkemmin teoksessani *Enkelirakkaus* (2008), jossa tulkitsen myös sitä, millä tavoin kyseiset dualismit heijastelevat heteroseksuaalisten miesten oidipuskompleksia.[334]

5.1.5. Olen olemassa – Ajattelenko?

Vaihtoehdon dualismeille tarjoaa eksistenssihermeneuttinen filosofia. Martin Heidegger asetti tutkimustensa lähtökohdaksi ihmisen olemisen maailmassa (*In-der-Welt-sein*), jonka rakennetta hän analysoi teoksessaan *Sein und Zeit* (1927). Sen mukaan oleminen (*das Sein*) ei ole puhdasta tai pelkkää olemista vaan laadullisesti määräytynyttä, ”maailmassa olemisena” toteutuvaa olemista, eräänlaista ”heitettynä olemista” (*die Erschlossenheit des Daseins*) eli eksistenssiä (*die Existenz*).[335] Olemassaoloa ei pitäisi ymmärtää ensinkään rationaliteetin tuotteeksi vaan faktisiteetiksi, josta varmuuden tuottaa ei-käsitteellinen olemassaolon kokemus. Toisaalta myös käsitteellisellä tiedolla on merkitystä maailmasuhteessa, jolloin tietämisen toteutumisyhteydet pitäisi mieltää laajasti: mukaan lukien käytännöt, taiteet ja taidot.

---

[333] Martin Heidegger väläytti lukkarinrakkauttaan metafyysisiä ongelmia kohtaan jo virkaanastujaisesitelmässään *Was ist Metaphysik?* vuonna 1929. Hän laati puheeseensa vielä ”Nachwortin” vuonna 1943 (toisaalta Heideggerin koko tuotanto *Sein und Zeitista* alkaen on nähtävissä yhtenä suurena metafysiikan arvosteluna). Ks. myös vuonna 1953 julkaistua Heideggerin teosta *Einführung in die Metaphysik?*, joka sisältää luentoja vuodelta 1935.

[334] Ks. teostani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008).

[335] Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuodelta 1927 (s. 142–145 ja 269–270).

Heideggerin esittämän ja filosofiaa uudistavan hankkeen historiallinen arvo ei ole kuitenkaan ensisijaisesti niissä monissa herätteissä, joilla se on rikastuttanut esimerkiksi estetiikkaa ja filosofista antropologiaa. Sen sijaan Heideggerin historiallinen merkitys on siinä, että hänen kauttaan ensi kertaa kolmeen sataan vuoteen artikuloitui näkemys, jonka mukaan ihmisen oleminen maailmassa asetettiin ensisijaiseen asemaan puhtaan järjen projekteihin verrattuna. Ihmistä ei enää käsitetty maailman ulkopuolella olevaksi ja taivaita tavoittelevaksi olennoksi, jonka päämääränä on kokemuksesta riippumaton tieto. Irrallinen ja monadinen ihmiskuva korvattiin näkemyksellä, että ihminen toteutuu osana aikaa, paikkaa ja historiaa, jossa tiedon merkitys koskee itsen lisäksi aina myös muita.

Heideggerin merkitys paljastuu hänen filosofiansa muotoutumisen kautta. Nähdäkseni ei ole sattumaa, että Heidegger paneutui olemisen analyysiensa jälkeen (noin vuonna 1935) käsittelemään ajattelemista (*das Denken*) maailmassa olemisen toteutumisyhteytenä. Eräät tutkijat ovat suorastaan katsoneet, että Heidegger korvasi varhaisen olemista koskevan problematiikkansa kysymyksillä siitä, mitä on ajatteleminen, ja että ajattelemista alleviivaamalla voidaan korostaa myös eroa perinteiseen filosofiaan.[336] Itse näkisin, että olemisen kysymykset säilyivät myös Heideggerin myöhäisfilosofiassa ajattelemisen problematiikan perustana. Näin antaa aiheen todeta se, että Heideggerin tarkoittamassa merkityksessä ajatteleminen toteutuu ihmisen ja todellisuuden suhteessa ja liittyy tapaan, jolla olevainen paljastuu yksilön tietoisuudelle. Ajatteleminen on ”jonkin ajattelemista” (*das Andenken*),[337] ja tätä kautta ajattelemisen käsite valottaa *Daseinin* käsitettä paremmin myös intersubjektiivisen ja relationaalisen puolen ihmisten olemassaolosta.

Huomion arvoista on, että Heideggerin argumentti noudattelee pääpiirteissään kartesiolaisen *cogito*-argumentin käännettyä järjestystä. Heideggerin mukaan olemista ei johdeta ajattelemisesta vaan ajatteleminen seuraa olemisesta. Heideggerin filosofia olikin jo alun perin suunnattu

---

336 Esimerkiksi Joseph J. Kockelmans (1923–2008) on katsonut teoksessaan *On the Truth of Being* vuodelta 1984, että noin vuoteen 1935 ajoittuneen käännekohtansa (*die Kehre*) jälkeen Heidegger päätyi käsittelemään *ajattelemista* maailmassa olemisen toteutumisyhteytenä aikaisempien olemisanalyysiensa sijaan. Näkökantaa on edustanut myös kaikki teoksensa alun perin ranskaksi julkaissut Reiner Schürmann (1941–1993) kirjassaan *La principe d'anarchie – Heidegger et la question de l'agir* vuodelta 1982 (s. 54). Heidegger itse piti käännettään laajempana ajattelun murroksena, johon hän oli tähdännyt työllään alusta asti. Siten sekä oleminen että ajatteleminen olisivat saman kolikon eri puolia.

337 Martin Heidegger teoksessaan *Was heißt Denken?* vuodelta 1954 (s. 70). Heideggerin käyttämä (ja muistamiseen viittaava) sana ”*Andenken*” tarkoittaa 'pohdintaa' ja 'syvällistä mietiskelyä' erotuksena hänen tieteille ominaisena pitämästään ”laskennallisesta ajattelusta” (*das rechnende Denken*) tai pelkästä filosofis-analyyttisesta puntaroinnista. Luentojen nimi sinänsä on Heideggerin tyylille ominaisesti moniselitteinen ja leikittelevä merkiten 'mitä kutsutaan ajatteluksi?', 'mikä kutsuu ajattelua?' ja 'mitä ajattelu kutsuu?'.

kartesiolaisuutta vastaan, ja sen ydinteesin voisi kärjistäen tiivistää toteamukseen: '*Olen olemassa, ja siksi minulla on mahdollisuus ajatella.*' Olemisemme maailmassa on tietämiseen nähden ensisijaista, ja vasta olemassaolon perustalta voidaan luoda ajattelua. Descartes'n *cogito*-argumenttiin verrattuna Heideggerin esittämän kritiikin voisi ilmaista myös niin, että vaikka *cogito* sijoittuukin ennen olemassaoloa Descartes'n esittämien todistusten järjestyksessä, ihmisen olemassaolo maailmassa edeltää *cogitoa* todistusten edellytyksenä.

Lisäksi ajatteleminen perustuu Heideggerin mukaan maailmasuhteeseen ja on laadullisesti erilaista kuin Descartes'n harkitseva ajattelu. Ajatteleminen ei reflektoi itseään, ja sen vuoksi olisi hukkaan heitettyä filosofiaa havainnoida havaitsevan subjektin asemaa tietämisessä, jos se ei voi johtaa muuhun kuin kehäpäätelmään, siihen, että ajatuksemme osoittavat omia ajatuksiamme. Sen sijaan Heidegger pyrki viitoittamaan tietä ulos tilanteesta, joka on monelle tieteenharjoittajalle tuttu: subjektin Janus-kasvoinen asema havaintojen tekijänä ja kohteena. Suuntautuessaan maailmassa ajatteleminen voi tavoittaa jotain, jolla on merkitystä siinä yhteydessä, eli maailmasuhteessa, jossa ihminen todellistuu ja on. Tällöin on kysymys ajattelun radikalisoitumisesta, "kiinnittymisestä juurilleen" (latinan sanasta *radix* ≈ juuri). Filosofian toteutumisyhteys on maailmasuhde, jonka tärkeimpiä asioita on vastuu toisista, itsestä ja luonnosta.

Heideggerin mukaan emme opi ajattelemaan opiskelemalla sitä kurssityönä tai pohtimalla, mitä ajattelemisen käsite merkitsee. Vaikka löytäisimme ajattelemiselle hyvän määritelmän, emme ymmärtäisi ajattelemisen merkitystä, jos emme itse ajattelisi. Kun filosofiassa tarkastellaan sitä, mitä ajatteleminen on, riski pelkkään käsitteelliseen lähestymistapaan on suuri. Tieteen lähtökohtana on pidetty käsitteiden täsmällistä määrittelyä. Sitä vastoin Heidegger sanoi, että ajatteleminen on kuin uimista. Emme opi sitä harjoittelemalla kuivalla maalla vaan ainoastaan veteen heittäytymällä.[338]

Olemassaolon kokemisen ovat maailmasuhteen perustaksi asettaneet Heideggerin jälkeen monet eksistentialistisesti suuntautuneet fenomenologit ja hermeneutikot. Heidän esittämänsä kritiikit ulottuvat kartesiolaiseen dualismiin asti. Kartesiolaisuuden hedelmät ovat edelleen näkyvissä suuressa osassa oman aikamme filosofioita. Kehollisuuden sulkeistuminen tieteellisissä käytännöissä on johtanut siihen, että ruumiillisen erillisyyden merkitys on hämärtynyt. Tämä näkyy esimerkiksi tavassa, jolla eräät feministit sekä postmodernistit ovat pyrkineet häivyttämään kehollisen ja kaksiarvoisen sukupuolieron – siinä kuitenkaan onnistumatta. Analyyttisessa kieli- ja systeemifilosofiassa puolestaan on seurauksena ollut, että merkityskonseption yksilöllisyys ja transsendenttius on siir-

[338] Emt., s. 9.

retty sivuteemoiksi, ja pyritään yleispätevään merkitysoppiin. Ihanteeksi on asetettu pyrkimys täydelliseen ymmärtämiseen ja ideaaliseen kommunikaatioon, jotka kariutuvat siihen, että jo niiden käsitteellinen edellyttäminen sisältää "väärinymmärtämisen" mahdollisuuden. Sikäli kuin täydellistä ymmärtämistä pidetään mahdollisena, kaikki muu alkaa näyttää siihen nähden vajavaiselta ja virheelliseltä. Tämä johtuu siitä, että ymmärtämisen päämääräksi *on asetettu* tiedon objektiivisuus ja absoluuttisuus.

Jos Heideggerin ja eksistenssifilosofien esiin nostamia ongelmia verrataan George H. Meadin käsityksiin minuuden ja merkitysten syntymisestä, tilanne ei näytä paljoa valoisammalta. Myös Mead altistui empiirisen ja positivistisen tieteenihanteen valtakaudella kukoistaneelle universalismille. Kokemusta ei mielletty yksilön kokemukseksi omasta olemassaolostaan vaan metodologisesti operationaalistetuksi kokemusyksiköksi, joka voidaan eristää yhteydestään ja jota voidaan kohdella objektivoivasti esimerkiksi tilastotieteen keinoin. Filosofian Mead mielsi laskennalliseksi järkeilyksi ja vaihtoehtojen puntaroinniksi toisin kuin Heidegger, joka halusi pohtia koko olemassaolon juuria ajattelun avulla.

Toisaalta Meadin tieteellisessä protestanttisuudessa oli eväät siihen, että hänkin olisi voinut modifioida merkityksiä koskevat teoriansa muotoon, jossa ihmisten yksilöllinen kokemusmaailma ja sen variaatiot olisi otettu paremmin huomioon. Hänen naturalistinen ihmiskuvansa pohjautui metodologista yleispätevyyttä tavoitteleviin luonnontieteisiin ja yhteisöllistä sopimuksenvaraisuutta korostavaan pragmatismiin, vaikka siinä olisi ollut ainekset myös yksilön kokemusten parempaan huomioon ottamiseen.

5.2. IDEAALINEN KOMMUNIKAATIO

Kysymykset merkitysten yleispätevyydestä tai yksilöllisyydestä liittyvät siihen, minkälaista filosofian itsensä katsotaan olevan: pitääkö filosofiassakin pyrkiä universalistisen tieteenihanteen mukaisesti yksimielisyyteen ja yleispätevyyteen, vai olisiko parempi myöntää filosofian subjektiivisuus ja relatiivisuus? Filosofista keskustelua koskien edellä käsitellyt ongelmat ovat tulleet esille erityisesti Jürgen Habermasin (s. 1929) ja hänen kommunikatiivisen teoriansa kysymyksenasetteluissa.

Yleiskatsauksiin ja kokonaisuuksiin pyrkimisen tarkoituksena on ollut helpottaa ymmärtämistä, mutta käytännössä pyrkimykset kokonaisuuksien ymmärtämiseen ja tieteellisten kollektiivisubjektien hahmottamiseen ovat vaikeuttaneet viestintää. Tämä toteamus voidaan esittää kritiikkinä Hans Joasin muotoilemaan tiedekäsitykseen, jonka mukaisesti intersubjektiivisuutta on koetettu perustella yhdistelemällä Meadin ajattelua Jürgen Habermasin universalistiseen pragmatiikkaan ja Noam Choms-

kyn kieliteoriaan.[339] Habermas on myöntänyt nämä yhteydet myös itse teoksessaan *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983).[340]

Sikäli kuin edellä mainitut filosofit ovat korostaneet yleispätevää yhteisymmärrystä ja ideaalista puhetilannetta tavoitteina, he ovat sivuuttaneet inhimillisen kokemuksen asettamia situationaalisia rajoitteita ja niiden merkitystä ymmärtämisen transsendentaalisina ehtoina. Kuten olen osoittanut, myös Meadin yliyksilöllisistä minäkäsityksistä voi tulla hänen ajattelunsa eettisesti arveluttavinta ainesta.

Keskittyminen kieleen kokemuksen asemasta on yksipuolistanut sekä Habermasin että Meadin näkökantoja. Toisaalta tietty yksipuolistuminen on saattanut olla myös heidän teorioidensa muodostumisen ja niiden kohtaaman kannatuksen edellytyksenä. Esimerkiksi Habermasin käyttämänä yhteisymmärryksen käsite ei viittaa pelkkään keskusteluun, jossa osapuolet ymmärtävät toistensa argumentit, vaan se edellyttää päämääränään kiistakysymyksistä *sopimisen*. Taustalla ovat tällöin ”ymmärtämisen objektiivisuuden” (*die Objektivität des Verstehens*)[341] vaatimukset, jotka yhdistyvät ”tulkinnan rationaalisuuden edellytykseen” (*die Rationalitätsvoraussetzungen der Interpretation*).[342] Nämä ovat sekä sisällöllisesti että tyylillisesti hyvin lähellä Meadin luomia viestinnällisiä ihanteita, jopa niin, että Habermasin kommunikatiivista teoriaa voidaan pitää Meadin symbolisen interaktionismin eräänä sovellutuksena.

Myös ongelmat ovat yhteisiä. Yksimielisyyden vaatimuksen kautta ymmärtämisen hankkeisiin liittyvät monet valtanäkökohdat, ja Habermasin näkemys yhteisymmärryksen saavuttamisesta vaikuttaakin kovin ihanteelliselta ja optimistiselta verrattuna esimerkiksi Wolfgang Stegmüllerin (1923–1991) toteamukseen, että 1960-luvun jälkeisessä filosofiassa keskustelijat eivät ole ymmärtäneet tai halunneet ymmärtää edes sitä, mihin toinen osapuoli keskustelulla pyrkii.[343] Jättäen nämä luonnehdinnat mielipiteidenvaraisiksi tulkinnoiksi filosofian tilasta pidän joka tapauksessa tärkeänä pyrkiä sellaiseen vuorovaikutukseen, jossa intersubjektiivisuutta *ei ole rajoitettu yksimielisyyttä edellyttävin tai keskustelun ulkoa ohjautuvin keinoin*, kuten Habermasin teoriassa.

Toisaalta pyrkimys yksimieliseen yhteisymmärrykseen voidaan nähdä rationaalisen kommunikaation ehtona ylipäänsä. Vaikuttaisihan järjettömältä käydä keskustelua, jos tavoitteena ei ole edes jonkinlainen yksi-

---

339 Hans Joas tutkimuksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 1–2).

340 Frankfurtin koulukuntaan lukeutuva filosofi Jürgen Habermas teoksessaan *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* vuodelta 1983 (s. 22, 33, 75, 99 ja 132).

341 Emt., s. 35–38.

342 Emt., s. 38–42.

343 Analyyttista filosofiaa edustanut itävaltalais-saksalainen filosofian professori Wolfgang Stegmüller nykyajan filosofiaa esittelevän teoksensa *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie – Band 1* esipuheessa vuodelta 1975.

mielisyys siitä, miten asioita pitäisi ymmärtää. Viestintä on mielekästä vain, mikäli keskustelijat pitävät yksimielistä yhteisymmärrystä *päämääränään*. Tällöin järkevyys arvotetaan kuitenkin helposti ”samaa mieltä olemiseksi”, mikä asettaa filosofit erityisten haasteiden eteen.

Esimerkiksi Habermas halusi taata tieteelle vapaan ja monipuolisen mielipiteidenvaihdon edellyttämällä keskustelulta avoimuutta, ennakkoehdottomuutta ja muodollista häiriöttömyyttä. Habermas katsoi, että yhteisymmärryksen päämäärän pitää sisältyä kaikkeen viestintään. Hänen tarkoituksenaan oli poistaa ideaalisen kommunikaation esteitä, joten kommunikatiivisen teorian voidaan katsoa edistäneen valistusfilosofian kesken jääneitä ihanteita. Näiden lähtökohtien seuraukset ovat kuitenkin ongelmallisia. Vapauden ja tasa-arvon edellytyksinä nähdään kommunikaation yhdenmukaistaminen, ja sen ehdoiksi asetetaan puhetilanteiden diskursiiviset vaatimukset, jotka koskevat väiteaineksen totuutta, puhujien vilpittömyyttä ja kielellisten tekojen normatiivista oikeutusta. Niiden mukaan (1) argumenttien pitää olla tosia, (2) puhujien pitää uskoa väitteisiinsä, ja (3) kielellisesti perustettavilla asiaintiloilla pitää olla yhteisesti hyväksytty moraalinen oikeutus.

Sikäli kuin nämä voivat toteutua, ne yhdistyvät Habermasin mukaan ”ymmärtämissuuntautuneen toiminnan perspektiivirakenteessa” (*die Perspektivenstruktur des verständigungsorientierten Handelns*) ja toimijoiden ”objektiivisessa maailmassa” (*die objektiven Welt*),[344] mikä tuo sekä sisällöllisesti että Meadin ja Habermasin vaikutusyhteyksien[345] kautta mieleen myös symbolisen interaktionismin yhteiskuntakäsityksen ja altistuu vastaavalle arvostelulle. Miten ideaalisen puhetilanteen vaateet voitaisiin täyttää ajautumatta objektivistiseen totuus- ja tietokäsitykseen sekä ristiriitaan vapausihanteisiin nähden?

Todellisuudessa väitteet ovat usein retorisia, petoksellisuus kuuluu olennaisena osana viestintään, ja kieliteoilta puuttuu yhteinen oikeutus: niiden perusta on relatiivinen. Olennaista on, että jo puhetilanteiden sitoumuksista poikkeamisen *mahdollisuus* houkuttelee keskustelun osapuolia käyttämään tuota mahdollisuutta hyväkseen. Niin käykin, mikäli toimijat voivat luottaa siihen, että toinen osapuoli pitää sitoumukset, puhuu totta, pysyy normeissa ja uskoo. Koska tilanne näyttää toiselle samalta, hänelläkin on kiusaus pettää. Tuloksena saattaa olla täydellinen kaaos. Kaikki osapuolet aavistavat myös sen, ja siksi ideaalinen puhetilanne pysyy voimassa vain, jos keskustelijat katsovat, että ideaalisen puhetilanteen säilymisestä on keskustelijoille enemmän hyötyä kuin vilpillisestä oman edun tavoittelusta tai että ideaalisen puhetilanteen ku-

---

344 Jürgen Habermas teoksessaan *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* vuodelta 1983 (s. 144–152).

345 Meadin ja Habermasin vaikutusyhteyksiä on käsitellyt muiden muassa Hans Joas (1980), jonka mukaan Habermas on Meadin uskollisimpia kriittisiä nykylukijoita.

moutumisesta olisi enemmän haittaa kuin sen normeihin pitäytymisestä. Muutoin ideaalisen puhetilanteen perusta romahtaa.

Ja mikäpä muu olisi tämän ajatuksen taustalla kuin aristoteelinen kultaisen keskitien oppi, maltillinen periaate, jonka mukaan tehtävämme on pyrkiä sellaiseen hyvään elämään, joka näyttää kokonaisuuden kannalta parhaalta?[346] Se puolestaan edellyttää asettumista kokemuksellisen sidonnaisuutemme ulkopuolelle tarkkailemaan maailmaa apollonisesti. Se vaatii uskoa kaiken soviteltavuuteen ja ihmisten pyrkimykseen yhteiseen hyvään. Hintana voi olla – paitsi tietty valheellisuus ja silmien sulkeminen kielteisiksi koettujen asioiden olemassaololta – myös hetkellisyyden ja hurmioituneisuuden sivuun siirtäminen sekä kokemuksellisten variaatioiden häivyttäminen.

Ideaalinen kommunikaatio pysyy siis voimassa, mikäli yksilöt ovat valistuneita ja normeista vallitsee yksimielisyys. Voidaan kuitenkin kysyä, kieltääkö sellainen universalismi osan omista ihanteistaan: vapauden, itsensä toteuttamisen ja luovuuden. Habermasiin pätee sama kuin Meadiinkin: ”kriittisen teorian” (*die kritische Theorie*) ”kriittisyys” voisi toteutua vain omat ideologiset esiymmärryksensä ylittävänä tieteenfilosofiana, jolloin siitä pitäisi muotoilla tietämisen transsendentaalisten ehtojen analyysia.

5.2.1. Mead ja utopistinen ajattelu

Tärkeimpiä nykyajattelijoita, jotka ovat kiinnostuneet Meadin roolista utopistina ja universalistina, ovat Jürgen Habermas ja Hans Joas. Habermas on kirjoittanut Meadista muun muassa Mitchell Aboulafian toimittamaan teokseen *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991) sisältyvässä artikkelissaan ”The paradigm shift in Mead”.[347] Frankfurtin koulukuntaan lukeutuvan filosofin tarkoituksena on ollut pohtia, kuinka naturalistisesta yksilöpsykologista tuli idealistinen vuorovaikutus- ja kommunikaatioteoreetikko. Habermas on halunnut jäljittää Meadin kehittymistä behavioristisesta merkityksenteoreetikosta symbolisen interaktionismin perustajaksi, mutta hieman yllättäen kirjoittaja on päätynyt kuvailemaan Meadin käsitystä merkitysten konstituutiosta melko esittelevästi. Tulkitsevampaan ja itsereflektiivisempään otteeseen olisi ollut mahdollisuus Meadin ja Habermasin

[346] Meadin ja Habermasin universalistisia, kokonaisvaltaisia, aristoteelisia ja tasapainoon pyrkiviä järkevyyskäsityksiä on analysoinut muiden muassa Gisela J. Hinkle artikkelissaan ”Habermas, Mead and rationality” vuodelta 1992.

[347] Jürgen Habermas artikkelissaan ”The paradigm shift in Mead”, joka on julkaistu Mitchell Aboulafian toimittamassa teoksessa *Philosophy, Social Theory, and the Thought of George Herbert Mead* (1991, s. 137–168).

monien yhtenevyyksien vuoksi. Habermasin ja Meadin yhteyksiä on ansiokkaasti käsitellyt Mitchell Aboulafia vuonna 2001 julkaistun teoksensa *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy* luvussa ”Universality and Individuality: Habermas and Mead”.[348]

Habermas kytkee Meadin yhteiskunnallisen universalismin hänen kielikäsitykseensä katsoen sen – aivan oikein – seuraavan hänen merkityksenteoriastaan ja minäkonseptiostaan. Hän on kuitenkin antautunut arvostelemaan Meadia siitä, ettei Mead hänen mielestään ottanut riittävästi huomioon ei-kielellisen viestinnän osuutta kaikessa kommunikaatiossa ja että Mead rajoitti kielelliset aktit alkukantaiseen kielen oppimistapahtumaan sivuuttaen ne *sosiaaliset toimintamuodot*, joita *ei* voida johdella kielellisestä viestinnästä. Tämä havainto pitää paikkaansa sikäli, että Mead johteli yhteiskuntapoliittisia päätelmiään perimmältään hyvin primitiivisestä ja naturalistisesti ymmärretystä vuorovaikutustilanteesta. Mutta toisaalta Meadin näkemykset *symbolien* välittämästä vuorovaikutuksesta ja *sosiaalisesta todellisuudesta* olivat varsin pitkälle kehittyneitä. Lisäksi hänen yhteiskunnallinen utopisminsa oli erilaista kuin Habermasin. Habermas on arvostellut Meadia sikäli turhaan, että Habermasin omassa kommunikaatiokäsityksessä painottuu pelkkä kielellinen viestintä, eikä hän itse ole käsitellyt nonverbaalista viestintää juuri lainkaan. Sen sijaan Mead toi eleiden aseman näkyville alusta asti omassa kieltämättä vulgaarissa merkityskonstituutiossaan.

Universalismi ja utopismi liittyvät yhteen sekä Meadin että Habermasin ajattelussa, minkä myös Mitchell Aboulafia on todennut edellä mainitussa teoksessaan. Aboulafian mielestä Meadin universalismi saattaa olla huolestuttavaa yksilöllisyyden, yksilönvapauden ja moraalin kannalta, mutta se ei ole kuitenkaan kohtalokasta, jos se suostutaan näkemään historiallisessa kontekstissaan: osana mannereurooppalaista filosofiaa ja hegeliläisyyttä. Sen sijaan sanatarkasti luettuina ja omaan aikaamme suoraan siirrettyinä Meadin yleismaailmallisuuden julistukset saattavat näyttää eriskummallisilta. Yksilöllisyyden ja vapauden menetyksiä koskevaan pelkoon ja varauksellisuuteen antaa aiheen esimerkiksi kokoelmassa *The Individual and the Social Self* esiintyvä Meadin toteamus, jonka mukaan ”[t]ietoisuudella ei ole [...] muuta merkitystä kuin se, että organismi toimii *normaalisti*. [*Consciousness has no other meaning here than that the organism is functioning* normally.]”.[349]

Tämän ajatuksen yhteiskunnallisten seurausten (eli lähinnä normalisoimisen ja yhdenmukaistumisen) ohella erikoista on, miksi Meadia on

---

348 Mitchell Aboulafia teoksessaan *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy* vuodelta 2001 (s. 61–86).

349 Mead vuodelta 1926 olevassa kirjoituksessaan *Consciousness, Mind, the Self and Scientific Objects*, joka on julkaistu David L. Millerin toimittamassa teoksessa *The Individual and the Social Self – Unpublished Work of George Herbert Mead* vuonna 1982 (s. 177). Korostus minun.

nykyaikaan asti voitu pitää ”radikaalidemokraattina intellektuellina”.[350] Normaaliuden vaatimukset on koettu viime aikoina epä-älyllisiksi, kun taas demokratian ja älyllisyyden tunnusmerkkeinä on pidetty mahdollisuuksia poiketa valtakulttuureista ja olla sillä tavalla oma itsensä.

Samalla kun Meadin universalismi on kyseenalaistunut, ovat paljastuneet demokratia- ja yhteiskuntakäsityksissä tapahtuneet muutokset. Sata vuotta sitten vapaus nähtiin kykynä identifioitua yhteiskuntaan ja joukkoliikkeisiin, ja tieteellisen tutkimuksen piirissä merkkejä vastaavan tyyppisestä asennoitumisesta antoivat vielä 1970-luvullakin suositut ”vähemmistötutkimukset” ja ”normalisointitutkimukset”, joilla ”poikkeaviksi” määriteltyjä ryhmiä yritettiin oikeuttaa ja todistella normaaleiksi.

Se, että vapauden, hyvinvoinnin ja onnellisuuden avaimena nähdään nykyään ihmisten itsemääräämisoikeus ja *riippumattomuus* yhteisöistä ja ryhmistä, osoittaa, kuinka arvot ja päämäärät ovat muuttuneet. Yhteistoimintaa ja yhteiskunnallisuutta ei koeta nykyisin yhtä vapauttavana kuin 1800-luvun lopulla ja viime vuosisadan alussa, ja siihen liittyen myös poliittiset päämäärät ja yhteiskunnalliset tavoitteet ovat vaihtuneet. Hyvinvointia ja onnellisuutta ei tavoitella enää välttämättä lainkaan poliittisin keinoin. Suuret yleismaailmalliset utopiat ja unelmat ovat väistyneet individualisoitumisen myötä, ja juuri tätä monet yhteiskuntatutkijat ovat pitäneet kohtalokkaana.

Esimerkiksi Jürgen Habermas kirjoitti historiallisia ja poliittisia kehitystrendejä arvioivassa teoksessaan *Die neue Unübersichtichkeit* (”Uusi yleiskatsauksettomuus”) vuodelta 1985, että 1970-luvun jälkeiselle poliittisen yhteiskuntatieteen ajalle on ollut ominaista yleismaailmallisten utopioiden lakastuminen. Hänen mukaansa yleismaailmalliset kuvitelmat ja toiveet saivat voimansa tulevaisuudenutopioista, jotka korvasivat renessanssiajan tilautopiat uudella ajalla. Tämä havainto on merkittävä, sillä myös Meadin ajattelu oli voimakkaan utopistista: tiettyihin yhteiskunnallisiin tulevaisuudenpäämääriin tähtäävää. Utopistina hän olikin nimenomaan ajallisten utopioiden arkkitehti.

Klassisena esimerkkinä tilautopiasta Habermas pitää Thomas Moren (1478–1535) teosta *Utopia* vuodelta 1516. Tämän teoksen lehdillä ihanneyhteiskunta sijoitettiin kaukaiseen paikkaan, tunnetun maailman ulkopuolelle. Sen sijaan Francis Baconin (1561–1626) *Nova Atlantis* vuodelta 1614 oli sekä paikan utopia että tulevaisuudenutopia. Utopistisuus ja edistysusko alkoivat merkitä samaa 1700-luvulla, jolloin utopiat alettiin sijoittaa säännönmukaisesti tulevaisuuteen. Tulevaisuudenutopiat motivoivat joukkoja, sillä ne edustivat jotain, mitä ei ollut vielä mutta joka voitaisiin työllä ja teoilla rakentaa. Tulevaisuudenutopiat korvasivat

---

[350] ”Radikaalidemokaattiseksi intellektuelliksi” Meadia nimittää Hans Joas tutkimuksessaan vuodelta 1980 (s. 21); englanninnoksessa vuodelta 1985 ”radically democratic intellectual” (s. 15).

kuvitelmien siirtämisen vieraaseen paikkaan, joka on jossain valmiina, vaikkakin tavoittamattomana. Niinpä kreikan kielen sanoihin ”*u*” ja ”*topos*” (suom. 'ei paikkaa') perustuva ”paikattomuus” sai merkityksen yhteiskunnallisten kuvitelmien siirtämisenä tulevaisuuteen, joka on kaikkien ulottuvilla ja joka voidaan ennen pitkää saavuttaa. Habermasin mukaan siirtyminen tilautopioista tulevaisuudenkuvitelmiin mahdollisti suuret yhteiskunnalliset kertomukset ja niihin sisältyvän ohjelmallisen politiikan, joiden poissaoloa hän puolestaan on pitänyt leimallisena omien johtopäätöstensä ajankohdalle: 1980-luvun alulle.[351]

Tässä valossa Meadin käsitys yhteiskunnasta oli modernille ajalle tyypillinen aikautopia, jonka päämäärät oli sijoitettu tulevaisuuteen. Samalla sitä voisi pitää yhtenä viimeisistä suurista utopioista. Habermasin näkemyksessä utopioiden romahtamisesta ja hänen pessimismissään soivat tietenkin sosialismin ja kommunismin kuolinkellot ja yksilöllistymisen ensisävelet. Habermasin viimeaikaisiin itsearvointeihin[352] viitaten myös hänen oma ajattelunsa voidaan nähdä yhtenä yleismaailmallisuutta aatteellisesti hyödyntävänä oppirakennelmana, jonka tehtävänä oli valmistaa tietä erään yhteiskunnallisen utopian toteutumiselle. Habermasin ja Meadin utopiat olivat esimerkkejä siitä, miten tieteellinen esiymmärrys idealisoitiin yhteiskunnallisena normina. Heidän ihanteensa perustuivat marxismin ja sosialismin kehitysuskoisuuteen, ja samalla ne toteuttivat luterilaista ja protestanttista yhteiskuntaihannetta.

Näiden utopioiden toteuttaminen on ollut kuitenkin yhtä ongelmallista ja moraalisesti kyseenalaista kuin niiden väitetty ”puuttuminenkin”. Lausuttujen tarkoitustensa vastaisesti yhteiskunnalliset utopiat sisälsivät aineksia repressiiviseen valtaan jo sikäli, että niissä luotiin alisteinen suhde johonkin ylempään, kaukaiseen ja tavoiteltavaan. Utopia ei ollut vain järjen sanelema ja ihanteellinen päämäärä, vaan siitä saattoi tulla pakonomainen tavoite, joka yritettiin saavuttaa hinnalla millä hyvänsä.

Utopioissa on ollut sisällöllisten ongelmien lisäksi myös muodollisia vikoja. Niissä tapauksissa, joissa utopiat eivät rohkaisseet, ne lannistivat, mikäli yksilöt niiden tavoittamattomuuden oivallettuaan menettivät uskonsa tulevaisuuteen. Toisissa tapauksissa ihmiset jäivät odottamaan, että utopiat toteutuisivat ajan myötä itsestään. Optimismi saattoi siis johtaa samaan kuin pessimismikin, kun ihmiset jäivät toiveikkaina laakereilleen lepäämään. Utopioista saattoi tulla ja myös tuli sorron välineitä. Tämä puolestaan näkyy siinä, että yksilöiden poliittista alistamista on voitu kritisoida vasta, kun oman aikakautemme ”yhteiskunnalliset utopiat” eli sosialistiset valtiojärjestelmät ovat romahtaneet.

On osoittautunut, että demokraattisia poliittisia järjestelmiä ei voida perustaa universalismin, yksimielisyyden eikä subjektittomuuden varaan.

---

351 Ks. Jürgen Habermasin teosta *Die neue Unübersichtichkeit* vuodelta 1985.

352 Emt.

Demokratia toimii vain vahvan ja vastuullisen yksilön varassa. Totalitarismeissa vahvan yksilöllisyyden puute korvattiin massakulttuurilla, jossa vedottiin kollektiiviseen psyykeen. Fasismi ja sosialismi eivät olleet irrallisia ilmiöitä, vaan ne liittyivät olennaisesti sekä tiedon että subjektin muodostumisen tapoihin vuosisatamme yliyksilöllisesti perustelluissa ihmiskäsityksissä. Niihin liittyvä minäksi tulemisen pelko ja usko universalismin hyvää tekevään voimaan selittävät sen, miksi oli mahdollista, että suuri osa niin sanotuista intellektuelleista piti parhaina professori Stalinin oppeja silloinkin, kun isä aurinkoisen teot olivat jo kaikkien tiedossa. Myös niin sanottuja Frankfurtin koulukunnan ajattelijoita voidaan osittain syyttää tieteen politisoimisesta sosialismin opinkappaleilla.

Sama pätee useisiin muihinkin poliittisen yhteiskuntatieteen edustajiin. Katsotaanpa esimerkiksi, mitä Hans Joas on sanonut Meadin ja hänen ajattelunsa poliittisten seurausten suhteista. Luvussa ”Etiikka” hän tulkitsee tilannetta niin, että Mead

> […] mainitsee kansainvälisen työväenliikkeen vaikuttavimpana esimerkkinä sosiaalisesta liikehdinnästä, joka tietoisesti vahvistaa tätä orastavaa kansainvälistä toiminnan yhteyttä. Nämä huomautukset tuovat mieleen eräitä Marxin ideoita, ja Meadin eettinen demokratiaperustus on yleisesti sopusoinnussa kommunismin kanssa, täydennettynä nuorhegeliläisten vasemman siiven ja Marxin varhaisissa kirjoituksissaan edustamalla demokratianäkemyksellä. [*He mentions the internationalist labour movement as the most impressive example of a social movement that is consciously acknowledging this emerging universal action-nexus. These remarks call to mind some of Marx's ideas, and Mead's ethical founding of democracy is in general agreement with the conceptions of communism as perfected democracy held by the left wing of the Young Hegelians and expressed by Marx in his early writings.*][353]

Joasin tulkinta seuraa jo Meadin ajattelun omasta luonteesta, mutta ihmissuhteiden valtapolitisoitumisen vahvistaa päätelmä, jonka Joas tekee Meadin etiikkaa käsittelevän lukunsa päätteeksi:

> Tieteellisen marxismin ja demokraattisen järjestelmän liberaalin eetoksen, jolla ei ole vaikutusta sosiaalitieteisiin, välillä on aukko. Tämä aukko pitäisi täyttää demokraattisella sosialismilla. [*Between a scientistic Marxism and a liberal ethos of democratic procedure, which remains*

[353] Hans Joas teoksessaan *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought* (1985, s. 139–140). Joasin mielipiteitä arvioitaessa on luonnollisesti otettava huomioon hänen kirjoitustensa ajankohta, 1980-luku, jolloin monet uskoivat ”tieteelliseen sosialismiin”, mutta silti hänen tulkintansa *Meadista* vaikuttavat ylipolitisoituneilta.

without consequences for social science, there is empty place. This place should be occupied by a democratic socialism.][354]

Näin pitkälle viety johtopäätös on nähdäkseni Meadia kohtaan epäoikeudenmukainen, sillä hänen ajattelunsa ei ollut yhtä politisoitunutta kuin Joas antaa ymmärtää. Joasin tapa käyttää demokratian käsitettä on harhaanjohtava myös hänen luonnehtiessaan Meadia ”radikaalidemokraattiseksi intellektuelliksi”.[355] Ne tutkijat, jotka ovat muissakin yhteyksissä käyttäneet Meadin lausuntoja demokratiasta oman kansandemokraattisen propagandansa lähteenä, ovat laiminlyöneet erään marxilaisten tutkijoiden yleensä arvossa pitämän periaatteen, nimittäin vaatimuksen tulkita kutakin ajattelijaa hänen omassa historiallisessa merkitysyhteydessään.[356]

Tämä kritiikki koskee myös Habermasin tapaa tulkita Meadia. Hänen näkemyksistään voidaan hyväksyä se, että Mead oli universalisti ja utopisti. Mutta hän ei ollut kuitenkaan *sellainen* universalisti ja utopisti kuin Habermas väittää, eikä myöskään hänen kielikäsityksensä ollut niin voimakkaasti behavioristinen ja naturalistinen kuin Habermas näkee. Myöskään Meadin poliittiset vivahteet eivät olleet yhtä räikeän värittyneitä kuin Habermas ja Joas katsovat.

Mead ei suinkaan tarkoittanut ”demokratiaa” koskevilla vaatimuksillaan samaa kuin myöhemmät eurooppalaiset tarkoittivat ”kansandemokratialla”, ja tässä mielessä demokratialla ja kansandemokratialla onkin sama ero kuin tuolilla ja sähkötuolilla. Mikäli Meadia vaivaudutaan lukemaan historiallisessa kontekstissaan, osoittautuu, että hänen esittämänsä demokratian vaatimukset olivat suureksi osaksi argumentteja *ensimmäisessä maailmansodassa* koettua mielivaltaa vastaan ja ylistyslauluja *yhdysvaltalaiselle* liberaalille demokratialle. Niinpä Joasin innostuneita kannanottoja sosialistisen demokratianäkemyksen puolesta voidaan pitää epäasianmukaisina. Sen sijaan Meadin demokratia oli jotakin sellaista, jonka tuloksena hän olisi saattanut sanoa: ”*Ich bin ein Berliner*.”

5.2.2. Mead ja etiikan mahdollisuus

Mead oli sekä kielifilosofinen, metodologinen että poliittinen universalisti, sillä hän tähtäsi yleispätevään merkityksenteoriaan, luonnontieteiden mallin mukaiseen ihmistutkimuksen menetelmään ja yleismaailmalliseen yhteiskuntateoriaan. Mutta oliko hänellä yleistä moraalifilosofiaa tai

[354] Emt., s. 143–144.

[355] Emt., s. 15.

[356] Hans Joasin ja Jürgen Habermasin ohella poliittisinta Mead-tulkintaa on edustanut Tom W. Goff ”tiedonsosiologisessa” teoksessaan *Marx and Mead* vuodelta 1980.

etiikan teoriaa, tai löytyykö hänen ajattelustaan moraalifilosofiaa ja etiikkaa lainkaan? Olen jo vastannut näihin kysymyksiin osoittamalla, että moraalin mahdollisuus sisältyi Meadin johtelemaan yhteiskuntateoriaan ja siitä seuraavaan poliittiseen käytäntöön. Sen sijaan varsinaista moraalifilosofiaa tai etiikan teoriaa Mead ei luonnostellut. Tämä ei kuitenkaan merkitse, etteivät Meadin tarkoitukset tai päämäärät olisi olleet eettisiä.

Meadin lukeminen eettiseksi ajattelijaksi olisi harhaanjohtavaa sikäli, että Mead ei teorioinut etiikan alueella. Sen sijaan hän tutki niiden sosiaalisten suhteiden kenttää, jossa ihmiset tekevät moraalisia päätöksiä. Tällöin on tärkeää erottaa normit moraalista ja moraali etiikasta. Tätä yhteiskuntatieteilijät eivät yleensä tee. Normeista, ovatpa ne muodollisia juridisia normeja tai sosiaalisia normeja, ei voida johdella moraalia eli käsityksiä siitä, mikä on oikein tai väärin. Niistä ei voida johdella myöskään etiikkaa, eli näkemyksiä siitä, mikä on hyvää tai pahaa sinänsä.

Normit ovat lisäksi eri asioita kuin arvot ja arvostukset. Arvot kuuluvat eettisen harkinnan tasolle ja liittyvät hyvän ja pahan erottamiseen. Arvostukset puolestaan liittyvät moraaliselle tasolle, jolla ihmiset luovat subjektiivisia arvostuksiaan oikeasta ja väärästä. Normit taas ovat tapoihin tai tottumuksiin liittyviä käyttäytymisen tai sovinnaisen asennoitumisen muotoja. Johonkin tiettyyn aikaan ovat voimassa kansan enemmistömielipiteiden mukaiset lait ja normit ja toisena aikana taas diktaattorien säätämät lait ja normit.

Normeista ei voida johdella arvostuksia eikä arvoja. Sen sijaan arvojen reflektiosta, eli hyvän sekä pahan analyysista (etiikasta) voidaan johdella se, mikä on oikein tai väärin (moraali) ja siitä edelleen se, minkä pitää olla laillista tai laitonta (juridiikan normit) tai sovelista tai epäsopivaa (sosiaaliset normit). Tässä suhteessa esimerkiksi Hans Joasin virhe on kätkeytynyt siihen, ettei hän ole nähnyt arvojen, arvostusten ja normien välistä eroa riittävän selkeästi. Siksi myös Meadista on ollut helppoa valjastaa poliittisten tarkoitusperien veturi. Arvot, arvostukset ja normit ovat sekoittuneet jo Meadin omassa yhteiskuntafilosofiassa, joten ei ihme, jos eivät sitten hänen ajatustensa soveltajien keskuudessa, ja tilalle on asetettu pelkkä eetos.

Entä mitä merkitystä Meadin poliittisten ulottuvuuksien tulkinnoilla lopultakin on? Niiden herättämien vastaväitteiden kautta artikuloituu Meadin viesti ajallemme. Yhteiskuntateoria, joka ottaa lähtökohdakseen eettisen tai poliittisen universalismin, on kuluttanut mahdollisuutensa loppuun.

Sikäli kuin mitään marxismin tapaista suurta kurpitsaa, jonka taakse voisi vetäytyä piiloon, ei enää ole – ja kun historiallisten kehityskertomusten kannatus on vähentynyt – tutkimusvastuu ja metodologinen reflektio ovat palanneet takaisin tutkijoille. Niiden toteutuminen liittyy historian painolasteista irtautumiseen, mistä Mead muistuttaa teokses-

saan *The Philosophy of the Present*. Sikäli kuin kukaan ei voi palauttaa mieleen menneisyyden kokemuksia ajattelematta, mitä hänestä itsestään on tullut, yhteiskunnan tutkijat voisivat lopettaa tulkitsemasta historian virheitä nykypäivän opetusten kautta.[357]

Joillekin tämä on varmasti hyvä itseterapian muoto, mutta omasta mielestäni yhtä arveluttavaa, kuin on käyttää tuloksia tekojen alibina, olisi lakata arvioimasta menneisyyttä tulosten kautta. Entä voitaisiinko tieteen ja maailman suhteet nähdä kokonaan toisin?

5.3. TOTUUDEN LÄHESTYMINEN

Sekä ideaalisen kommunikaation, symbolisen interaktionismin että jälkiwittgensteinilaisen kieliteorian tiedekäsitykselle oli ominasta teknisluonteinen näkemys kielen olemuksesta. Kieli ymmärrettiin järjestelmäksi, ja sitä tutkittiin verbaaliseen ja nonverbaaliseen viestintään jakautuneena ilmiönä. Kuitenkin myös Meadin alkuperäisenä ajatuksena oli tarkastella ihmisten välistä *vuorovaikutusta* eikä pelkkää kielellistä ”viestintää”.

Tämän näkökulman on nykyaikana parhaiten nostanut esille Emmanuel Levinas, jonka mielestä intersubjektiivisuudessa eli ”subjektien välisyydessä” keskeistä ei ole sen enempää verbaalinen kuin nonverbaalinenkaan viestintä. Intersubjektiivisuutta ei pitäisi typistää myöskään ärsykkeistä ja reaktioista koostuvaksi interaktioksi eli vuorovaikutukseksi. Niihin kaikkiin liittyy mekanisoiva käsitys ihmisten kohtaamisesta.

Sen sijaan Levinas ajatteli, että tärkeintä ihmisten suhteissa on *olemisen* suuntautunut ei-kielellinen pohjavire, asenne, jonka mukaisesti lähestymme toisiamme. Se on eräänlainen intentionaalinen läsnäolon tila ja luonnehdittavissa *kontaktin* luomiseksi toiseen, tietynlaiseksi äänettömäksi ja eleettömäksi *motiiviksi*, jonka vuoksi lähestymme toista ihmistä.

Levinas erottikin toisistaan ”sanotun ja puhutun kielen” (*le dit*) ”sanomisesta” (*le dire*), jolla hän tarkoitti aktiivista kontaktin luomisen ja olemisen tilaa.[358] ”Sanomiseen” sisältyy sanomisen koko intentionaalinen rakenne kielellisine ja ei-kielellisine akteineen sekä tuntemuksineen, kun taas ”sanotun” kielen parissa liikuttaessa inhimillisestä viestinnästä piirtyy esiin vain kielelliseksi kavennettu vuorovaikutus.[359]

Levinasin ajatukset voivat tuoda mieleen Ferdinand de Saussuren jaottelun puhuttuun kieleen (*la parole*) ja merkkijärjestelmään (*la lan-*

---

[357] *PP*, s. 30.

[358] Kommunikaation ei-kielellisiä taustaehtoja Emmanuel Levinas analysoi teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* vuodelta 1974.

[359] Emmanuel Levinasin ajattelusta ja kielikäsityksistä ks. teokseni *Dialoginen filosofia* (2003 ja 2008) lukua 3.

gue), jotka yhdessä muodostavat kielenkäytön (*le langage*), ja olenkin käsitellyt aihetta teoksessani *Dialoginen filosofia*.[360] Levinasin mielestä sekä puhuttu kieli että merkkijärjestelmä kuuluvat molemmat ”sanotun” alaan eivätkä ”sanomiseen”, jolla hän tarkoitti viestinnän taustalla vallitsevaa pohjavirettä, eräänlaista olemisen tai läsnäolon tilaa, joka luo perustan kaikelle kontaktin muodostamiselle. Eroa voidaan havainnollistaa esimerkiksi näyttelijäntyöllä: näyttelijän on ennen ensimmäistäkään elettä tai sanaa luotava kontakti vastanäyttelijään tai yleisöön.

Tässä mielessä kontakti liittyy ”sanomiseen”. Myös Mead näyttää tarkoittaneen vuorovaikutuksella, ”jota ei voida jakaa osatekijöihin”, samantyyppistä kanssakäymisen, läsnäolon ja kontaktissa olon tilaa. Käsitykseni mukaan Mead olisi voinut päätyä kielinäkemyksissään vastaavanlaisille linjoille kuin Levinas hänen jälkeensä, ellei Meadin omaa teoriahistoriaa olisi rasittanut behavioristinen ja mekanistinen tieteenihanne.

Meadin myönnytykset kielen käyttötilanteiden huomioon ottamiselle tulivat näkyville hänen pragmatismissaan. Hän ei tosin uhrannut ajatuksia ihmisten väliselle ”lähestymiselle, läheisyydelle tai koskettamiselle” eikä yleensäkään tunteenomaisille tekijöille vuorovaikutuksessa, kuten Levinas, mutta myös Meadin ajattelun pohjalta voidaan piirtää karttaa filosofien rakastamasta *totuuden lähestymisestä*. Paradigmojen näennäisestä kaukaisuudesta huolimatta näkökanta liittyy läheisesti nykyisen kriittisen realismin tieto- ja totuuskäsitykseen.

5.3.1. Tietäminen raja-arvona

Tieteenfilosofiassa on usein esitetty näkemys, että totuus on tärkeä päämäärä, vaikka sitä ei voidakaan saavuttaa. Tämä saattaa tuntua ristiriitaiselta, sillä miksipä tavoittelisimme mitään, minkä tiedämme olevan saavuttamatonta. Totuutta on kuitenkin pidettävä tieteen ja filosofian päämääränä, sillä on parempi kulkea totuutta kuin epätotuutta kohti. Samanaikaisesti on vain hyväksyttävä se, ettei objektiivista totuutta voida koskaan saavuttaa. Tämä raja-arvomainen käsitys totuuden luonteesta palauttaa tieteen inhimillisille kohtaamispinnoille ja muistuttaa tiedon relatiivisuudesta ja subjektiivisuudesta.

Näkökanta vastaa hyvin sekä nykyisten pragmatistien, fenomenologien että eksistenssihermeneutikkojen näkemyksiä tieteen, totuuden ja tiedon luonteesta. Teoriat totuuden lähestymisestä sisältävät ideoita sekä aktiiviseen todellisuuden tarkasteluun perustuvista kriteerifilosofioista että passiivisemmista ymmärtämisen mahdollisuuden tarkasteluista, ja tieteenharjoittajat tuntevat nämä kaikki tietysti hyvin. Vaikka esimerkiksi kriittinen realismi ei olekaan etiikan teoriaa eikä sisällä eettistä

---

[360] Sama.

teoriaa ihmisestä, siihenkin liittyy eettisiä seurauksia, sillä se torjuu ajatuksen yhden yhteisen totuuden löytämisestä. Tämän mukaan totuuden ei katsota olevan saavutettavissa, vaan ajatellaan, että se, mitä pidetään totena, riippuu tavoista, joilla todellisuutta tarkastellaan.

Ei siis ole väärin sanoa, että todellisuus on olemassa, mutta sen tavoittamattomuudesta johtuu, että totuus on teorioiden "sisäistä" ja teorioiden avulla totuutta *lähestytään rajatta*. Tietämistä voidaan kuvata raja-arvona, jossa päämääränä pidetään yhteisymmärrystä. Sen sijaan oletus, että yhteisymmärrystä vastaisi jokin yliyksilöllinen subjektiviteetti (kuten *the generalized other*), johon tieteenharjoittajien pitäisi samastua, veisi perustan totuuden tavoittelulta itseltään. Koska teoriat syntyvät näkemyserojen lausumisesta ja niiden perustelemisesta, ajatus tieteestä yksimielisenä sosiaalisena yhteisönä ei edistäisi totuuden kriittistä tavoittelua.

Yleistyneen toisen käsite ja yliyksilöllisen subjektin oletus eivät johdakaan harhaan, mikäli ne oivalletaan ymmärtämisen tilanteita ja päämääriä kuvaileviksi idealisaatioiksi. Mutta ne saattavat muuttua vaarallisiksi aseiksi, jos niitä pidetään objektiivisina kuvauksina tiedeyhteisöstä tai velvoittavina normeina tieteenharjoittajille. Sosiaalisten normien olemassaolo ei takaa tieteen eettisyyttä, mutta se saattaa kaventaa tieteen vapautta sekoittamalla tieteeseen elämäntapoina tai aatejärjestelminä esiintyviä ideologioita.

Esimerkkejä niistä voidaan löytää helposti. Etsimättä mieleen tulevat Suomen Akatemian hehkuttamat "perheen ja tieteellisen työn yhteensovittamisen" vaatimukset sekä kansainväliset julkaisuihanteet, jotka yksinomaisiksi kohotettuina kuolettaisivat pois kotimaisen julkaisutoiminnan ja kulttuurikritiikin. Erään ideologian muodostaa feministinen "naisten aseman edistäminen", jonka mukaisesti ihmisten pätevyyttä arvioidaan etupäässä sukupuolensa perusteella eikä tieteen kannalta relevanttien ominaisuuksien mukaan. Nämä tiedepoliittiset linjaukset ulottuvat henkilövalintojen kautta tieteen sisältöihin banalisoiden tieteellistä ajattelua. Tiedepolitiikan kollektiivisista normeista poikkeaminen taas johtaa kriittiset tieteenharjoittajat helposti tiedeyhteisön ulkopuolelle, vaikka juuri he parhaiten toteuttaisivat tieteen ja filosofian puolueettomia ja sitoutumattomia ihanteita. Yksilöllisyys on kriittisyyden tärkeimpiä takeita, aivan niin kuin kollektivismi on tieteellisen tiedonmuodostuksen vihollinen.

5.3.2. Tiede ja yksilö

Tiedettä arvostellaan usein siitä, ettei tieteellä ole sitovia eikä ehdottomia moraalinormeja. Tämä väite pitää paikkaansa sikäli, että vastuuta ei voi koskaan periaatteellisesti kantaa *tiede*. Sen sijaan vastuu tutkimus-

toiminnankin moraalista kuuluu tutkijoille, yksilöille, jotka tiedettä tekevät. Ajatus tieteestä yliyksilöllisenä yhteenliittymänä, jossa vallitsee harmoninen eettinen yhteisymmärrys, on mielestäni väärä kuvaus akateemisesta yhteisöstä, sillä tiedeyhteisö on pohjimmiltaan hyvin eripurainen. Yksimielisyyden oletus johdattaisi etsimään etiikkaa koskevia vastauksia sieltä, missä filosofiaa ja vastuukysymyksiä ei ymmärretä, kuten hallinnollista yhteensovittamista edustavasta yliopistobyrokratiasta, ja kääntämään katseet pois sieltä, mistä kysymyksiin voitaisiin vastata, kuten yksilöllisiä näkemyksiään edustavien oppineiden oman toiminnan piiristä.

Tässä mielessä pragmatistista totuus- ja tietokäsitystä ei voida pitää kovin onnistuneena. Perusongelma on, että totuuden ja tiedon arviointiperusteina pidetään käyttökelpoisuutta ja hyödyllisyyttä, joista päättäminen on tiedepoliittista ja sisältää vallan käyttöä. Asioiden ollessa näin totuus ja tieto värittyvät käytännöllisten tarkoitusperien kautta ja tiede ideologisoituu praktisten ja utilitarististen hyötymotiivien välittyessä tieteeseen. Lisäksi pragmatismi korostaa liiaksi tiedeyhteisön asemaa totuuden ja tiedon määrittäjänä, mikä vaikuttaa tukahduttavasti yksilöihin. Se ohjaa vastuun siirtämiseen yhteisölle ja liialliseen luottamukseen tieteellisiin kollektiiveihin, eikä kukaan ole pystynyt vastaamaan siihenkään kiperään kysymykseen, mitä hyötyä on hyötymisestä.

Kielteisintä pragmatismissa on sen käytännöllisperäisyys, jolla se korostaa toiminnan sujuvuutta sekä tiedon ja totuuden käyttökelpoisuutta. Filosofeista, jotka vielä antiikin herooisena aikana olivat päämäärien ja arvojen pohtijoita, kyseenalaistajia ja asettajia, on pragmatismin hallitsemana nykyaikana tehty soveltajia, toteuttajia ja hyrräoravia, jotka mieltävät tehtäväkseen hallinnosta annettujen ongelmien ratkaisemisen, tulevaisuuden ennustamisen ja poliittisen eliitin konsultoimisen niin, että byrokratian pyörät saadaan toimimaan tehokkaasti. Tämä on käytännössä merkinnyt filosofian ja tieteen rappeutumista pois siitä omaehtoisesta ensimmäisen persoonan filosofiasta, jonka vallitessa filosofeilla ja tieteenharjoittajilla oli intellektuellin asema kulttuurissamme.

Pragmatismia voidaan arvioida myös uuskantilaisesti: seuraustensa perusteella. Se, mitä uskomme tieteen luonteesta, ohjaa sitä, millaisiksi olot muodostuvat todellisuudessa. Mikäli osoittautuu, että jokin tietoa, totuutta tai tiedettä koskeva käsitys johtaakin ihmisten kokemuksellisen elämän kurjuuteen, tulee näkyville tämän käsityskannan viallisuus. On esimerkiksi mahdollista, että näkemys tieteestä yliyksilöllisenä organisaationa suorastaan lannistaa yksilöiden kriittisyyden tai että tieteen kollektiivisuutta käytetään verukkeena älylliseen veltosteluun. Tässä mielessä usko yliyksilöllisesti perusteltuun tiedekäsitykseen vahvistaa tiedepoliittisia valtasuhteita, ja niin se tekee paljon todennäköisemmin, suuremmalla voimalla ja paremmin palkattuna kuin omaa näkemystään toteuttavat yksilöt koskaan. Paitsi että tämä toteamus voidaan ulottaa

yltiönaturalistiseen tiedon evoluutioajatteluun, joka pitää itseään ”realismina”, se valottaa myös, että systeemiteorian ja toimintateorian yhdistäminen kommunikatiivisen pragmatiikan tasolla on legitimoinut politiikkaa, jossa systeemin kieli ja poliittisten järjestelmien hallintodiskurssi tunkeutuvat ihmisten elämismaailmaan ja murentavat yksilöiden vastuuta.

Toisaalta myös vastakkaisista ilmiöistä on saatu näyttöä, kun kansalaisten toiminta ja elämismaailmasta saadut näytöt ovat pakottaneet lyömään säpäleiksi oman itsensä ympärille panssaroituneen tieteen tuottamaa kitschiä. Esimerkiksi ympäristötietoisuuden kasvun myötä on käynyt yhä selvemmäksi, etteivät tieteen sisäisinä pidetyt totuudet ydinvoimasta tai ympäristömyrkyistä ole niiden käytännöllisistä seurauksista ja yhteiskuntasuhteista riippumattomia. Näitä laajoja uusia ilmiöitä koskevat totuudet ovat osoittautuneet tosiksi tai epätosiksi yhä useammin käytännöllisten seurausten kautta. Tässä mielessä pragmatistinen totuuskäsitys ja tiedonmuodostus olisivat palvelleet tiedettä hyvin, kunhan niihin olisi osattu yhdistää myös hermeneuttista tulkintaa ja periaatteellisten johtopäätösten tekoa. Sen sijaan nykyisin pragmatistinen filosofia korostaa liiaksi tiedon käyttökelpoisuutta ja toteuttaa siten välineellistä tiedonintressiä.

Entä miten asia on Meadin symbolista interaktionismia ja pragmatismia koskevassa tapauksessa: ovatko objektiminän, sosiaalisuuden tai yleistetyn toiseuden käsitteet sekä niihin liittyvät tematisoinnit hyviä? Ovatko ne hyödyllisiä tai käyttökelpoisia? Miten ne mahdollisesti ”toimivat”? Kuinka niiden avulla ajatteleminen vaikuttaa asenteisiimme ja elämännäkemyksiimme? Kaikessa universalistisuudessaan nämä käsitteet eivät ole nähdäkseni ehdottoman harmittomia ja ymmärrystä lisääviä kuvauksia ihmisen tajunnan rakenteesta. Perustelen näkemystäni seuraavan luvun kysymyksenasetteluissa, joissa pohdin asiaa sekä subjektin kokemusmaailman että sitä ymmärtämään pyrkivän metodologian näkökulmasta.

Ihmistutkimuksen ja tieteenfilosofian teoreettisia ongelmia on nähdäkseni kolme:

1) Kehäpäätelmä

2) Paradoksi

3) Äärettömyys

Nämä liittyvät subjektin ja objektin käsitteisiin. Ennen kuin käsittelen tarkemmin, miten ihminen voi tulla tematisoiduksi niiden kautta, palautan mieleen, mitä subjektin ja objektin käsitteillä tarkoitetaan. Nämä

käsitteet eivät viittaa oikeastaan mihinkään olentoon sinänsä vaan olemisen tapaan. Ne tarkoittavat *suhdetta,* jonka mukaisesti ihmistä tarkastellaan. Subjektina olemisella tarkoitetaan suhdetta, jonka mukaisesti ihminen *on itselleen.* Objektina olemisella tarkoitetaan suhdetta, jonka mukaisesti ihminen arvelee olevansa *toisille ihmisille.* Varmaa tietoahan asiasta ei voi olla kokemuksellisen erillisyytemme vuoksi.

Ne entiteetit eli oliot, jotka näiden tematisoimistapojen kautta tulevat tuotetuiksi, ovat ihminen ja esine. Kun ihminen tarkastelee itseään subjektina olemisen suhteessa, hän on ihminen. Kun ihminen tarkastelee itseään yksinomaan objektina, hänestä tulee esine. Objektivoiminen siis esineellistää.

Subjektina olemiseen liittyvä itsemääräävyys ja objektina olemiselle tyypillinen esineellistyminen liittyvät edelleen kahteen laajempaan suhteeseen. Yhtäältä kyse on siitä, miten ihminen rakentuu ihmistä tutkivissa tieteissä: hän voi olla sekä ihmistä koskevan tiedon tuottaja että sen kohde. Toisaalta kyse on ihmisen ja yhteiskunnan suhteesta: yksilö on sekä yhteisten asioiden luoja että niiden puitteissa todellistuva olento. Molemmissa yhteyksissä ihmisen oleminen on olemista itselle ja olemista toisille. Seuraavassa luvussa tarkastelen tarkemmin itselle ja toisille olemisen ongelmia.

6.

Kahden aivan itsen kanssa?

Kirjani edellisissä luvuissa olen perustellut, miksi sekä subjektina oleminen että objektina oleminen perustuvat kumpikin eräänlaiseen minän objektivoimiseen. ”Itselle oleminen” ja ”toisille oleminen” ovat suhteita, joiden kautta ihminen asettaa itsensä tarkastelun kohteeksi. Näiden suhteiden mukaisesti toimiessaan ihminen arvioi sitä, mitä hän on itselleen, ja sitä, mitä hän on toisille.

Molemmat suhtautumistavat perustuvat itsen havainnoimiseen, introspektioon. Sana ”introspektio” tarkoittaakin ’sisäistä, tutkivaa katsomista’. Introspektiossa on kyse mielen sisäisestä itsen tarkastelemisesta. Sen sijaan itsereflektio on itsen heijastelemista toisissa. Se on itsen tarkastelemista toiseuden kautta, sen mukaan, millaisia oman itsemme jälkiä tai merkkejä voimme lukea toisista ihmisistä: heidän eleistään, puheestaan, kasvoistaan tai teoistaan. Itsereflektio sisältää vuorovaikutusta ja liittyy läheisesti symboliseen interaktionismiin.

6.1. INTROSPEKTIOSTA ITSEREFLEKTIOON JA INTERAKTIOON

Myös Wilhelm Wundt toteutti introspektiota Leipzigiin vuonna 1879 perustamassaan laboratoriossa, jossa hän pyrki saamaan tietoa tutkimuskohteidensa mielten toiminnasta. Vaikka hän tutkikin mielen toimintaa ärsykkeistä ja reaktioista rakennetussa kaavassa, hänen kohteenaan oli mieli sinänsä ulkoisista oloista eristettynä. Mieltä tarkasteltiin objektivoituna kohteena, jonka ulkopuolista todellisuutta pidettiin eräänlaisena mieleen itseensä sisältymättömänä ja erillisenä häiriötekijänä: ärsykkeenä. Tässä mallissa ihmismielen tutkimisen ajateltiin olevan introspektiivista. Mieltä pidettiin sekä yksilön että ihmislajin omaan itsehavainnointiin perustuvana tutkimuskohteena.

Se, että subjektina ja objektina olemisen kysymykset nousivat esiin George H. Meadin ajattelussa, ei ole kovin ihmeellistä, sillä ne liittyvät olennaisena osana introspektion ongelmiin. Mead sai tunnetusti vaikutteita Wundtilta, mutta sosiaalibehavioristina hän pyrki myöhemmin kumoamaan hänen käsityksiään. Behavioristit puolestaan vastustivat laa-

jemminkin Wundtia ja introspektiota, sillä he pitivät ihmisen itsetarkkailuun ja omaan todistukseen perustuvaa näkökulmaa epäluotettavana. Behavioristit katsoivat, että ollakseen tieteellistä tutkimuksen pitää perustua pelkkään ulkoisesti havaittavan käyttäytymisen mittaamiseen. Heidän vaikutuksestaan psykologiassa alettiinkin keskittyä nimenomaan ihmisen ulkoisen käyttäytymisen tarkasteluun. Laadullisen tutkimuksen suosijat ovat puolestaan myöhemmin huomauttaneet behavioristeille, että luotettavinta tietoa ihmisistä on usein saatu kysymällä heidän näkemyksiään suoraan heiltä itseltään. Monissa yhteyksissä olisi terapeuttiseltakin kannalta hyväksi, että ihmiset toimisivat ”asiantuntijoina omissa asioissaan”, sillä tällaista asennoitumista voidaan pitää moraalisesti velvoittavana: tietoisuutta, elämänhallintaa ja vastuunottoa vaativana.

Joka tapauksessa Wundtin ja Meadin näkökulmat olivat toistensa leimaamia. Siinä, missä Wundt korosti mielen sisäistä introspektiota, Mead puolestaan poikkesi sekä hänen ajattelustaan että behaviorismista siirtämällä itsehavainnoinnin *osaksi vuorovaikutuksen kehää* ja perustamalla merkityksenteoriansa sen varaan, *miten tulkitsemme itseämme toiseuden kautta*. Siirtyminen behaviorismista kohti symbolista interaktionismia oli siirtymistä *introspektiivisesta* eli itsehavainnointiin nojaavasta ihmiskuvasta *itsereflektiiviseen* tutkimukseen, joka perustuu itsen heijastelemiseen toisissa, ja lopulta *interaktioon*, joka ottaa huomioon vuorovaikutukselliset tekijät viestinnässä.

6.1.1. Minuus itsehavainnoinnin kohteena

Sekä introspektio, itsereflektio että interaktio sisältävät minuuden *objektivoimisesta* eli kohteeksi asettamisesta johtuvan ongelman. Niin itsehavainnointi, itsen heijasteleminen toiseudessa kuin vuorovaikutuskin voidaan nähdä osana subjektina olemisen ja objektina olemisen vaihtelua. Aiheeseen liittyvien ongelmien voidaan katsoa juontavan juurensa itsehavainnointiin liittyvästä *kehämäisyydestä*, joka leimaa myös itsereflektiota ja interaktiota sekä niihin liittyvää ”itselle olemista” ja ”toisille olemista”.

Jo tämän kirjan alussa puhuin siitä, että ihmisen on mahdotonta ottaa itseään tarkastelun kohteeksi, sillä ihminen ei voi olla samanaikaisesti sekä tarkastelija että kohde. Tällainen *paradoksi* vaivaa lähes kaikkea ihmistutkimusta. Mikäli oletetaan, että ihmisen ajattelua luonnehtii intentionaalisuus eli suuntautuneisuus, kohteena ja tarkastelijana olemisen vaikeus käy entistäkin selvemmäksi. Kysymys koskee sitä, kuinka ihminen voisi suuntautua suuntautuneisuuteensa, kun tämä edellyttäisi, että ihmisellä pitäisi olla ajattelunsa sisältönä suuntautuneisuus, johon jälleen suuntauduttaisiin. Näin ihmisellä olisikin jo kokonaan toinen suuntautuminen ajattelunsa sisältönä ja niin edelleen loppumattomiin.

Johtopäätöksenä tällaisesta lähtökohta-asetelmasta olisi, että itsehavainnoinnin suhteesta avautuisi *ääretön* järjestettyjen parien jatkumo eivätkä ajatuksemme voisi tavoittaa omia ajatuksiamme. Siitä itse asiassa johtuukin, ettemme voi tavoittaa myöskään minuuttamme introspektion kautta.

Kuitenkin minuutta tarkastellaan subjektina tai objektina sekä arkielämässä että ihmistä tutkivissa tieteissä. Lisäksi voimme pohtia sitä, mitä olemme itsellemme, ja sitä, mitä olemme muille. Kun tiede tutkii ihmistä, se voi nähdä ihmisen näiden suhteiden mukaisesti: ”itselleen olevana”, tietoisena ja itsemääräävänä olentona (eli subjektina) tai yksinomaan ”toisille olevana” kohteena (eli objektina). Koska myös tiede perustuu ihmisen ajatteluun, sekin minuutta tutkiessaan sisältää välttämättä introspektion suhteen: itsen tutkimisen kohteena. Tällöin kyse on tieteen omasta itsehavainnoinnista.

6.1.2. Intentioiden objektivointi

Tarkastellessamme minuuttamme meille muodostuu itsestämme jokin intellektuaalinen *käsitys*, jonka voimme asettaa yhä uudelleen tarkastelun kohteeksi. Edmund Husserlin fenomenologiaan viitaten tätä käsitystä tai ajatussisältöä voidaan kutsua *noemaksi*.[361] Sana ”*noema*” juontaa juurensa kreikan kielestä, ja Husserl tarkoitti sillä intentionaalisen aktin *olemussisältöä* erotuksena aktin suorittamisen *tavasta*, jota hän kutsui niin ikään kreikan kieltä lainaten sanalla ”*noesis*”.[362] Intentionaalisella eli suuntautuneella ajattelun aktilla on siis sekä sisältö (*noema*) että laatu (*noesis*). Husserlin kehittelemän fenomenologian ongelmat vastaavat introspektioon liittyviä vaikeuksia, ja niiden vaihtoehdot ja ratkaisut ovat osa ihmistieteiden historiaa. Koska hyödynnän nyt Husserlin ajatuksia vain viitteellisesti intentionaalisuuden ja introspektion ongelman tarkastelussa, riittää, että tässä yhteydessä ”noemalla” ymmärretään ’intentionaalista ajatussisältöä’.

Husserlin tarkoitus oli keskittyä enemmänkin noemoihin eli havaitsemisen ajatussisältöhin ja käsitteelliseen ainekseen tietämisessä sekä todellisuuden tutkimisessa. Fenomenologisessa filosofiassa ajatellaan, että ihmisen tietoinen suhde maailmaan ei ole puhtaasti empiirinen vaan myös käsitteellisen aineksen välittämä. Tämän mukaisesti Husserl jakoi tieteet empiirisiin tosiasiatieteisiin, jotka ovat kokeellisia, ja olemustietei-

---

[361] Tällainen noeman käsitteen sovellutus saattaa vaikuttaa epätäsmälliseltä verrattuna siihen merkitykseen tai tehtävään, jonka Husserl antoi ’noemalle’. Toisaalta tässä ei ole kyse ensisijaisesti Husserlin filosofian tutkimisesta. Jatkossa esitettävä Frege–Husserl-analogia on kuitenkin kielifilosofian perusaineksia ja sen yleisesti hyväksytty osa.

[362] Husserl esitteli noeman ja noesiksen käsitteet *Ideen*-teoksensa ensimmäisessä osassa vuonna 1913. Ks. *Husserliana*-sarjan editiota (1950, § 87).

siin, joiden piirissä pyritään käsitteelliseen tietoon ilmiöiden olemuksesta. Tällainen jako oli kuitenkin lähinnä hallinnollinen ja sellaisena keinotekoinen, sillä kokemuksellinen ja käsitteellinen komponentti sisältyvät kaikkeen tieteelliseen havaitsemiseen.

Analyyttisen kielifilosofian piirissä Husserlin noeman käsite on usein samastettu Gottlob Fregen (1848–1925) mielen (*der Sinn*) käsitteeseen, ja on nähty, että noeman asettaminen tarkastelun kohteeksi sisältää saman ongelman kuin mielien asettaminen yhä uusien tarkastelujen kohteeksi.[363] Kysymys on ensimmäisen ja toisen asteisen intention ongelmasta, siitä, miten intentiomme voivat suuntautua intentioihimme.

Selvitän asiaa lyhyesti Fregen ja Husserlin välisen vertailun kautta. Fregen merkityskonseptioon sisältyvät ensinnäkin *erisnimi*, toiseksi *olio*, johon viitataan, ja kolmantena *käsite*. Fregen mukaan erisnimi viittaa olioon siten, että erisnimen ja olion välistä viittaussuhdetta kutsutaan tarkoitteeksi, *die Bedeutung*. Erisnimen ja käsitteen välistä viittaussuhdetta Frege kutsui mieleksi, *der Sinn*.[364] Fregeä on yleensä tulkittu niin, että hänen käsitteensä *Sinn* vastaisi ilmaisun merkitystä. Luotaessa tämä viittaussuhde ensimmäisen kerran se voidaan merkitä *Sinn 1:ksi*. Pyrkimys nimetä tämä *Sinn 1* johtaisi kuitenkin siihen, että kohteeksi asettuisi äsken *Sinn 1:ksi* merkitsemämme mieli, ja näin erisnimen ja mielen välille pitäisi muodostua uusi mieli *Sinn 2* ja niin edelleen loppumattomiin. Tällä tavoin avautuvassa äärettömässä jatkumossa mieliä ei voitaisi tavoittaa lainkaan. Jos taas mielet ja merkitykset ymmärretään samoiksi, osoittautuu, että myös merkitykset karkaavat määrittelyjen ulottuvilta ja että semantiikka on siten tyhjentymätöntä. Samantyyppinen äärettömän rekursion ongelma leimaa ihmisen suhdetta omaan minäänsä. Fenomenologiassa kohdattujen ongelmien kautta näkyy, että myös minuus pakenee introspektiivisen tavoittelun ulottuvilta. Äärettömään rekursioon liittyvää argumenttia ovat soveltaneet erityisesti analyyttiset kielifilosofit perustellessaan, miksi merkitysoppiakaan ei voida täysin määritellä.

---

[363] Tätä mieltä on ollut esimerkiksi Dagfinn Føllesdal tunnetussa Fregen ja Husserlin vertailussaan ”Husserl's notion of the noema” vuodelta 1969 (s. 680–687). Hänen mukaansa Fregen mielet vastaisivat Husserlin noemoja. Kuitenkin jo Husserlin *Ideen*-teoksen ensimmäisen osan (s. 244–246) perusteella on selvää, etteivät noemat ole samoja asioita kuin mielet tai merkitykset. Sen sijaan Husserl tarkoitti noemalla sitä, *millaisena jokin havaitaan*. Tästä johtuu, että noemat sisältävät pelkän merkityssisällön ohella myös toissijaisia havaitsemiseen liittyviä komponentteja. Siksi noemat eivät toisaalta vastaa yksikäsitteisesti ”olemuksia”, eidoksia. Esimerkiksi Lauri Rauhala on pitänyt Fregen semantiikan kautta ymmärrettyä fenomenologiaa virheellisenä. Ks. esim. Rauhalan teosta *Humanistinen psykologia* vuodelta 1990 (s. 111) ja hänen samana vuonna julkaistua artikkeliaan ”Maailmankuvan muutos psyykkisissä häiriötiloissa” (s. 122). Tässä yhteydessä en puutu kysymykseen Husserl-tulkintojen oikeellisuudesta, mutta katson, että Frege–Husserl-analogia valaisee kohtalaisen hyvin *introspektiiviseen fenomenologiaan* liittyviä ongelmia.

[364] Gottlob Frege kirjoituksessaan ”Über Sinn und Bedeutung” vuodelta 1892; julkaistu teoksessa *Kleine Schriften* (1967, s. 143–162).

6.1.3. Äärettömyyden ongelma fenomenologiassa

Fregen merkityskonseption kautta esiin piirtyvät ongelmat ovat keskeisiä intentionaalisuuden tutkimisessa sikäli, että hänen ajattelunsa pohjalta ihmisen intentionaalisuutta on usein rajoituttu tarkastelemaan vain kielifilosofisena kysymyksenä tai mielen sisäisenä tilana.[365] Fregen merkityksenteoriassa sulkeistetaan objektien olemassaolo, ja intentionaalisuus liitetään pelkkään semantiikkaan.

Fregen kannan voidaan nähdä ohjelmallistuneen Husserlin teoksessa *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Ajatuksena oli, että fenomenologia mahdollistuisi ei-empiirisenä ja ei-induktiivisena tieteenä *transsendentaalisen reduktion* kautta. Asetettaessa sulkumerkkeihin niin ajassa ja avaruudessa esiintyvä ruumis kuin tekojen ulkoiset olotkin tutkijalle jäisi lähinnä kaksi tutkimuksen kohdetta. Husserlin terminologiaa soveltaen ne olisivat intentionaalisten aktien merkitykset (eli noemat) ja hänen oma transsendentaalinen (transsendentista aineksesta puhdistettu) egonsa, josta hänen tekonsa suuntautuvat kohteisiin. Tällöin empiirinen minä korvautuisi kokemuksesta puhdistetulla olemusminällä, ja introspektio olisi täydellistä minään kohdistuvaa havainnointia.[366]

”Kartesiolaisissa meditaatioissaan” (eli vuonna 1929 pidetyistä luennoista toimitetussa teoksessaan *Méditations Cartésiennes*) Husserl ajatteli, että juuri transsendentaalinen (eli kokemuksesta puhdistettu) ego tekee ihmisen teoista intentionaalisia ja että samalla kun luomme intentionaalisen aktin, rakennamme omaa minäämme.[367] Ajatus oli kartesiolaisen *cogito*-argumentin laajennus sikäli, että Descartes'n mukaan minän olemassaolo perustettiin tietoisuuden erityisen aktin, epäilyn, kautta. Husserl muotoilikin ajatuksensa niin, että ”[e]go on itselleen olevana jatkuvasti todellinen, siis *itse itsensä jatkuvasti olevaksi konstituoiva.* [*Das ego selbst ist für sich selbst seiendes in kontinuierlicher Evidenz, also sich in* sich selbst als seiend kontinuierlich konstituierendes.]”[368] Tämä toteamus on sittemmin pohjustanut myös fenomenologisesti suuntautunutta eksistenssifilosofiaa, jonka mukaan ihminen luo oman minuu-

---

[365] Dagfinn Føllesdal edellä mainitussa artikkelissaan.

[366] Ks. Edmund Husserlin *Ideen*-teoksen ensimmäistä osaa (1913) hänen koottujen teostensa sarjassa *Husserliana*, osa 3 (1950, § 27).

[367] Edmund Husserl Sorbonnen yliopistossa vuonna 1929 pitämissään luennoissa, jotka julkaistiin Eugen Finkin avulla laajennettuina ja Emmanuel Levinasin sekä Gabrielle Peifferin toimittamana teoksena *Méditations Cartésiennes* vuonna 1931. Tässä tutkimuksessa olen käyttänyt *Husserlianan* osaan 1 sisältyvää editiota.

[368] Edmund Husserl ”Kartesiolaisissa meditaatioissaan”; ks. *Husserlianan* ensimmäistä osaa ”Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge” (1950, s. 100). Korostus Husserlin.

tensa teoillaan. Mutta Husserlin filosofiassa hänen kannanottonsa oli merkkinä hänen mielenkiintonsa suuntautumisesta yhä selvemmin kohti niin sanottua absoluuttista fenomenologiaa, joka tutkii vain transsendentaalisen egon muotoja.

Samalla syntyneet introspektion ongelmat ajoivat Husserlin kohti niitä vaikeuksia, jotka johtivat hänet lopulta tulkintaan eurooppalaisen tieteen ja transsendentaalisen logiikan kriisistä. Sitä hän analysoi viimeisessä omin toimin painoon saattamassaan kirjassa *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936).[369]

Tässä teoksessa puheena olleet ongelmat johtuivat käsitykseni mukaan subjektiivisten kokemusten ja ulkoisen maailman sulkemisesta filosofisten tarkastelujen ulkopuolelle, rajauksesta, johon liittyvien vaikeuksien vuoksi Husserlin oli luovuttava tavoitteestaan perustaa fenomenologia pelkkänä apodiktisena (eli ennakkoehdottomana) ja metodeiltaan deduktiivisena ”ankarana tieteenä”.[370] *Krisis*-teoksessa Husserlia koetteli eniten se, että olemustieteet perustuivat kyllä käytännöllisten ja maailmallisten intressien ansiokkaaseen pois sulkemiseen, mutta toisaalta tuo *rajauksen suorittamisen tapa* saattoi olla sidoksissa praktisiin intresseihin. Sen enempää transsendentaalinen kuin absoluuttinenkaan fenomenologia eivät pystyneet eristämään käytännön elämää ulkopuolelleen Husserlin alkuperäisten ja idealististen tavoitteiden mukaisesti.

Vuonna 1939 postuumisti julkaistussa teoksessa *Erfahrung und Urteil* Husserl päätyikin (useiden kriisiin ajautuneiden filosofien tavoin) pohtimaan ”kokemusta ja arvostelukykyä” sekä tekemään käytännölliselle elämälle myönnytyksiä.[371] Hän pyrki asettamaan tiedekäsityksensä uudelle perustalle lähtien näkemyksestä, että ihminen asuu käytännöllisessä ja kokemuksellisessa merkitysyhteydessä eli elämismaailmassa (*die Lebenswelt*) jo ennen kuin hän voi pyrkiä varmaan tietoon ilmiöistä ja niiden olemuksesta. Elämismaailma nojautuu *esiteoreettiseen kokemukseen*, joka muodostaa perustan tietämiselle ja tieteellisille määrittelyille. Niinpä keskeistä on, miten tiede elää tuon elämismaailman osana.[372]

---

369 Tässä teoksessa lähteenä käytetty Edmund Husserlin *Krisis*-teos vuodelta 1936 on julkaistu *Husserliana*-sarjan VI niteenä vuonna 1954.

370 Pyrkimys löytää tieteille varma perusta oli Husserlin ”kartesiolainen” ja hänen fenomenologisen hankkeensa keskikauden tavoite, joka ohjelmallistui näkemyksessä filosofiasta ”ankarana tieteenä” ja sen mukaan nimetyssä kirjoituksessa *Philosophie als strenge Wissenschaft* vuodelta 1910. Kirjoitus on alun perin julkaistu *Logos*-aikakauskirjassa 1 vuonna 1911.

371 Edmund Husserlin teoksen *Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik* julkaisi postuumisti hänen assistenttinaan ja myöhemmin myös Husserl-arkiston johtajana toiminut Ludwig Landgrebe vuonna 1939.

372 Teoksen *The Social Dynamics of George H. Mead* vuonna 1956 julkaissut Maurice A. Natanson on käsitellyt Edmund Husserlin fenomenologiaa ansiokkaasti kansallisen kirjapalkinnon voittaneessa teoksessaan *Edmund Husserl – Philosopher of Infinite Tasks* (1973), jossa hän pohtii Husserlin suhdetta muiden muassa William Jamesin pragma-

Introspektiivisen fenomenologian ongelmat täsmentyivät lopulta Husserlin haastajaksi asettuneiden filosofien kautta. Heidän mukaansa fenomenologian vaikeutena oli, ettei intentionaalisuutta ollut yhdistetty ihmisen maailmasuhteeseen ja suuntautumiseen ajassa. Sen sijaan se oli nähty vain mielen sisäisenä tilana, jota tarkasteltiin irrallaan ihmisten teoista, historiasta, intresseistä ja toiminnasta. Tähän intentionaalisuuskäsitykseen verrattuna selkeimmän Husserlin ajattelua vastaan osoitetun kritiikin voi löytää Husserlin oppilaana toimineen Martin Heideggerin ajattelusta. Sen mukaan intentionaalisuutta ja mieliä ei pidetä enää tutkimuksen introspektiivisinä *kohteina*, eikä niitä ymmärretä tavalla, joka johtaisi kehäpäätelmiin, paradokseihin tai äärettömyyden ongelmiin.

Heideggerin mukaan ihmisen intentionaalisuus pitäisi nähdä projektiivisena: maailmassa suuntautuvana ja ajallisena. Tämä ei sulje pois myöskään älyllisen aktiivisuuden ja introspektion mahdollisuutta mutta kylläkin sen, että itsehavainnointi tapahtuisi pelkästään tajunnan sisäisenä, ajallisesti yhdenaikaisena tai minuuden täydelliseen kuvaamiseen pyrkivänä asiana.

Lisäksi Heidegger ei pitänyt intentionaalisuuden kysymyksiä ensisijaisesti kielifilosofisina, kuten suuri osa Husserlin ajattelua hyödyntäneistä analyyttisista filosofeista. Sen sijaan Heidegger kytki kysymyksen intentionaalisuudesta kysymykseen ihmisen olemisesta maailmassa. Tällä tavoin ymmärretyssä fenomenologiassa katsotaan, että ihmisen pitäisi tutkia itseään maailmassa eksistoivana olentona, joka tarkentaa käsityksiään itsestään sekä todellisuudesta kokemusten ja toiseussuhteiden antaman informaation kautta. Tällöin emme tavoittele minuuttamme itsehavainnoinnin keinoin, vaan ymmärrämme, että introspektion tuloksena itsestä muodostuva käsitys on parhaimmillaankin vain todellista minää lähestyvä raja-arvo. Lähemmäksi omaa minuutta auttaa pääsemään myös sen palautteen vastaanotto, jota ympäristö ihmiselle antaa.

Korostaessaan elämismaailmaa ja ihmisen todellisuussuhteen arkipäiväisyyttä Heidegger saattaa ensi näkemältä vaikuttaa pinnallisuuden puolesta puhuvalta filosofilta. Tosiasiassa hänen kantansa johtuivat siitä, että hän oli syvällisesti tietoinen niistä ongelmista, jotka esiintyivät Husserlin varhaisessa fenomenologiassa ja intentionaalisuuden kielifilosofisissa tarkasteluissa. Eräs vaikeus oli, etteivät tietyt intentionaaliset tilat voi edes periaatteessa tulla samansisältöisen intentioimisen kohteiksi. Esimerkkinä tällaisesta intentionaalisesta tilasta on tahtominen. Esimerkiksi kauas kotoa ratsastanut karjapaimen saattaa sanoa: ”Toivon, että olisin kotona, mutta toivon, että en toivoisi sitä.” Sen sijaan hän ei

---

tismiin ja Alfred Schützin teoriaan ”sosiaalisen maailman merkityksekkäästä rakentumisesta”. Husserlia hänen myöhäisfilosofiansa valossa tulkitsevan Natansonin mukaan fenomenologialle ovat alun alkaenkin olleet tärkeämpiä kysymykset historiasta ja maailmasta eivätkä niinkään introspektion tai metafyysisen kiistelyn ongelmat. Tähän näkemykseen jokaisen filosofian historiaa tuntevan on varmasti helppo yhtyä.

voi sanoa: ”Tahdon, että olisin kotona, mutta tahdon, että en tahtoisi sitä.” Tahtomista on pidetty sellaisena intentionaalisena aktina, joka ei voi tulla toisen samansisältöisen aktin kohteeksi – toisin kuin esimerkiksi toivominen. Niinpä jo keskiajan oppineet sanoivat ”*velle non vultum est*” tarkoittaen, että ”tahtomista ei tahdota”.

Voidaankin huomauttaa, kuinka vastaavaa ongelmaa on lähestytty Kaukoidän viisausopillisessa perinteessä. Buddhalaisessa filosofiassa tahtomisesta luopumisen ratkaisuna nähdään täydellinen hyvästijättö maailman ja minän dualismille sekä sen mukainen tyhjentyminen tahtomisen *kohteesta*. Näin tahtokin raukeaa ilman tahtomiseen kohdistuvaa toisen asteista tahtomista. Tahtomisesta luopuminen ja henkiset harjoitukset eivät olleet myöskään Heideggerille outoja, sillä hän tunsi niitä vastaavat ratkaisut tutkittuaan keskiajan suuria mystikoita, erityisesti Mestari Eckhartia (1260–1327/8), sekä laadittuaan habilitaatioväitöskirjan Duns Scotuksen (n. 1266–1308) kategoriaopista ja Tuomas Erfurtilaisen (1300-luku) merkitysopista.[373] Intentionaalisuuden ongelmat ovat klassisia, sillä myös keskiajalla esiintyi kysymys, miten *intentio prima* voisi olla *intentio secundan* kohde, ja kanta, että kyseinen ongelma voidaan siirtää syrjään, jos tyhjennämme mielemme todellisuuteen valloituksenhaluisesti suhtautuvasta intentionaalisuudesta. Tämä näkemys oli periaatteessa samanlainen kuin se, jonka Heidegger sittemmin esitti ”jättäytyneisyyttä” (*die Gelassenheit*) ja todellisuudelle avautumista ylistävässä puheessaan.[374]

Itsehavainnoinnin ongelmaa ovat vuosisatojen aikana mietiskelleet kymmenet valaistuneet mestarit ja monet syvälliset oppineet, ja yön pitkinä tunteina sitä ovat hartaasti pohtineet monet hurskaat miehet. Meidän mielestämme heidän ponnistelunsa saattavat näyttää arvottomalta tyhjän tavoittelulta ja heidän vaivansa tuhoon tuomitulta, ja asiasta puhuminen saa sekä sanan että kirjoista leviävän pölyn takertumaan kurkkuun.

Mitä merkitystä edellä esitetyillä pohdinnoilla sitten voisi olla Meadin ajattelun ja hänen kauttaan avautuvien kysymyksenasettelujen kannalta? Mead kohtasi sekä objektivointiin liittyvän paradoksaalisuuden, kehäpäätelmien runsauden että äärettömyyden ongelman kipeällä tavalla ajattelussaan. Ne seurasivat hänen merkityskonstituutionsa vuorovaikutussuhteisiin liittyvästä kehämäisyydestä ja minuuden asettamisesta tarkastelun kohteeksi. Ne myös huipentuivat siinä päättymättömyydessä, joka itsen objektivoimisesta käynnistyy.

---

373 Heidegger käsitteli Duns Scotusta ja Tuomas Erfurtilaista vuonna 1916 julkaisemassaan tutkimuksessa *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*.

374 *”Gelâzsen”* on alun perin keskiyläsaksaa, ja ’jättäytymistä’, ’olemista täysin ilman itseä’ sillä tarkoittivat Mestari Eckhart ja Heinrich Seuse (1295/7–1366). Käsitteen otti uudelleen käyttöön Martin Heidegger, joka käytti sitä säveltäjä Conradin Kreutzerin kuniaksi pitämässään henkevässä ja kauniissa muistopuheessa vuonna 1955.

6.1.4. Mead, Hegel ja äärettömyys

Monet matemaatikot ovat nykyaikana katsoneet, että kehämäisyyteen liittyvä äärettömyys ei ole paradoksi lainkaan, mikäli äärettömyys ajatellaan numeroituvaksi jatkumoksi eikä kaikkia syntyviä subjektina ja objektina olemisen suhteita ajatella vallitseviksi (tai koeteta tavoittaa) yhtä aikaa. He eivät ole pitäneet ongelmana myöskään sitä, että kaikki tarkastelun kehämäisyydestä avautuvat relaatiot eivät mahtuisi kenenkään ihmisen rajalliseen tajuntaan. Ongelma on siis voitu väistää tai hallita ajattelemalla äärettömyydestä matemaattisesti eikä metafyysisesti.

Sen sijaan Mead vaikuttaa pitäneen ihmiskäsitykseensä sisältyvää viittaussuhteiden äärettömyyttä ongelmana tai ainakin haasteena. Äärettömän käsitettä hän tarkasteli muun muassa hakuteokseen *A Dictionary of Religion and Ethics* kirjoittamassaan artikkelissa nimeltä ”Infinity”, joka ilmestyi vuonna 1921. Siinä hän selittää, miten äärettömyys voidaan käsittää joko matemaattisesti tai metafyysisesti. Siteeraan Meadin tekstiä kokonaisuudessaan:

> Matemaatikot ovat määritelleet äärettömän lukumääräksi, joka on aina suurempi kuin mikään määritettävä lukumäärä, ja infinitesimaaliluvun luvuksi, joka on aina pienempi kuin mikään määrätty luku, ja he ovat käyttäneet näitä käsitteitä tarkastellessaan lukuja, jotka vaihtelevat yhtäjaksoisesti. Uudemmassa matemaattisessa ajattelussa ääretön luku on määritelty sellaisten merkkien jonoksi, jota ei voida hallita äärellisin luvuin ja joka voidaan muotoilla kompaktiuden käsitteellä. Se puolestaan mahdollistaa, että matemaatikot voivat käsittää äärettömyyden diskreetisti. Käytännössä ääretön on ollut käsite, jonka avulla ihmiset ovat käsitelleet tiettyjä jatkuvuuden ja rajallisuuden ongelmia, kuten jatkuvasti muuttuva nopeus, käyrien suhde piirrettyihin ja ympäröiviin viivoihin, pisteiden ja hetkien suhde jatkuvaan avaruuteen ja aikaan, ja niin edelleen. Ei-loogisessa mielessä, toisin kuin tässä, Hegel yritti ymmärtää äärettömyyden positiivisen luonteen viittauksena olevaan, joka sitoutuu itseensä muuttuessaan toiseksi. Tätä Hegel kutsui todelliseksi äärettömyydeksi ja kuvaili sitä ympyränä, joka voidaan vastakohtaistaa äärettömyyteen jatkuvan suoran kanssa. Mutta ei voida sanoa, että filosofiassa tai muussa ajattelussa Hegelin väite olisi ratkaissut mitään ongelmia. Sikäli kuin positiivisuus esiintyy käsityksissämme äärettömästä, se on tunteenomainen eikä diskursiivinen. Antiikin kreikkalaiset löysivät korkeimman täydellisyyden äärellisessä ja rajallisessa. Se on jäänne kreikkalaisen spekulaation viimeisestä vaiheesta ja jäi jäljelle moderniin teologiaan ja filosofiaan, jossa täydellisyys ja korkein todellisuus samastetaan äärettömän kanssa. [*Mathematicians have defined the infinite as a quantity which is always greater than any assignable*

quantity, and the infinitesimal as a quantity that is always smaller than any assignable quantity, and have used these conceptions to deal with quantities which vary continuously. More recent mathematical thought has defined the infinite number by certain characters which are not possessed by finite numbers and have in this way been able to formulate the conception of compactness, which enables the mathematician to conceive of the continuum in terms of the discrete. In practice the infinite has been a conception by means of which men have been able to deal with certain problems of the continuum and the discrete, such as that of a continuously changing velocity, the relation of curves to inscribed and circumscribed lines, the relations of points and instants to continuous space and time and many others. In a manner not logically unlike this Hegel undertook to state the positive character of the infinite as the reference of being that binds it to itself when passing into the other. This Hegel called the true infinity and illustrated it by the circle as contrasted to the indefinite straight line. But it cannot be said that in philosophy or elsewhere in thought Hegel's undertaking has solved any problems. So far as a positive character appears in our thought of the infinite, it is emotional not discursive. Ancient Greek thought found the highest perfection in the finite, the defined. It remained for the latest phase of Greek speculation and modern theology and philosophy to identify perfection and the highest reality with the infinite.][375]

Tavat ymmärtää äärettömyys joko matemaattisesti tai metafyysisesti poikkeavat toisistaan huomattavasti. Meadia sen enempää kuin hänen useimpia tulkitsijoitaankaan ei voida pitää matemaatikkoina, mutta tekstilainauksesta päätellen Mead oli selvillä eroista, jotka koskevat esimerkiksi äärettömän lukujonon, jumaluuden käsitteeseen liittyvän metaforallisen äärettömyyden ja äärettömän avaruuden välisiä eroja.

Romantiikalle ominainen äärettömän käsite soveltui empirismiä kritisoineen Meadin piirustuksiin siksi, että äärettömyys ei ole mitään sellaista, jota voitaisiin mitata määrällisin metodein. Meadin käsitys äärettömyydestä oli joka tapauksessa vahvasti hegeliläisyyden leimaama, ja hänen äärettömyyskäsityksensä ymmärtämiseksi asiaa onkin syytä valaista historiallisessa kontekstissaan.

Hegelin mukaan maailmankaikkeuden alussa oli vain ääretön yksi, jota seurasi luopuminen ykseydestä, moneus sekä äärellisyys. Historiankulun dialektisten ristiriitojen tuloksena puolestaan on paluu alkuperäiseen ykseyteen, jolloin maailmanhenki vetäytyy takaisin itseensä. Hege-

---

[375] G. H. Mead chicagolaisten teologianprofessorien, Shailer Mathewsin ja Gerald Birney Smithin, vuonna 1921 toimittamaan sanakirjaan *A Dictionary of Religion and Ethics* laatimassaan artikkelissa ”Infinity” (s. 223.) Artikkeli on yksi niistä viidestä, jotka Mead kirjoitti kyseiseen hakuteokseen. Mead laati selitykset myös hakusanoihin ”Idea”, ”Ideal”, ”Individualism” ja ”Law of nature”.

lin mukaan dialektiikka näkyy myös uskonnoissa, joille on tyypillistä se, että "henki tuntee oman ylemmyytensä" suhteessa äärellisiin ja rajallisiin asioihin. Aivan kuten valtiossakin, myös uskonnollisessa ajattelussa on kolme tasoa. Ensimmäisen muodostavat itämaiset uskonnot, jotka liioittelivat äärettömyyden ideaa, toisen kreikkalainen uskonto, joka antoi liiallisen painon äärelliselle, ja kolmannen kristinusko, joka edustaa äärettömän ja äärellisen yhtymistä. Vapaudella rajoituksista oli Hegelille suuri merkitys, sillä samalla kun absoluuttinen henki nousee sille asetettujen rajoitusten yläpuolelle filosofian muodossa, se saavuttaa kaiken totuuden järjen alaisuudessa. Riippumatta siitä, mitä totuuksia metafyysiset uskonnot sisältävät, ne liittyvät filosofiaan hengentyön korkeimpana tasona vailla mitään rajoituksia. Filosofia on näin ollen korkein, vapain ja viisain vaihe subjektiivisen ja objektiivisen hengen yhtymisessä, ja se on myös kaiken kehityksen päämäärä.[376]

Hegeliläisyydessä historianfilosofian kehitysprosessi näkyi ihmisen tajunnan ja mielenfilosofian tasolla niin ikään kolmiportaisena ilmiönä. Sen lähtökohtana on yksilöllinen eli subjektiivinen mieli, jolla Hegel tarkoitti mieltä sinänsä, "itsessään". Toinen taso on objektiivinen, eli laissa, moraalissa ja valtiossa objektivoitunut mieli. Kolmas taso on absoluuttinen mieli, toisin sanoen tila, jossa mieli kohoaa kaikkien luonnon ja kulttuuri-instituutioiden asettamien rajoitusten yläpuolelle ja on ainoastaan itsensä alainen niin taiteessa, uskonnossa kuin filosofiassakin.

Vaikka Hegelin subjekti- ja objektikäsitykset vivahtavat temaattisesti samanlaisilta kuin Meadinkin, voimme edellä siteeratusta äärettömyyttä koskevasta tekstilainauksesta lukea, ettei Mead antanut paljoa arvoa Hegelin hengen fenomenologialle eikä hänen mielenfilosofialleen. Toisaalta Meadin sukulaisuus hegeliläisyyteen oli niin vahvaa, että hänen täytyi pyristellä irti napanuorastaan.

Koska Mead oli päättänyt olla tunnustamatta sielua, henkeä tai ylipäänsä mitään ihmisyyteen mahdollisesti sisältyvää henkistä tasoa, hänen täytyi tuomita myös se äärettömyys, joka voisi sisältyä ihmisyyteen ihmisen kykynä ymmärtää ja hallita äärettömyyden käsitettä. Erityisesti hänen täytyi torjua metafyysinen käsitys, että ihmisessä itsessään asuu ääretön henki, joka ilmenee tietoisuutena, toisin sanoen kykynä tarkastella itseään introspektiivisesti. Itsehavainnointiin liittyvä objektivointi nimittäin edellyttäisi sen jo edellä toteamani asian, että ihmisen mieleen voisi sisältyä ainakin periaatteessa ääretön määrä järjestettyjä pareja.

Vaikka Mead halusikin sanoutua irti metafyysisestä äärettömyyden käsittämisestä, tämä ei merkitse, että hän olisi todella päässyt eroon siitä. Meadin omasta minäkonseptiosta, toisin sanoen hänen tavastaan objektivoida itse (*self*) niin subjektina olemisen (*I*) kuin objektina olemi-

---

[376] G. W. F. Hegel "Hengen fenomenologiassaan" (*Phänomenologie des Geistes*) vuonna 1807.

senkin (*me*) suhteissa, on seurannut samankaltaisia ongelmia kuin ne, jotka johdattivat Hegeliä spekuloimaan äärettömyyden käsitteellä.

Miksi sitten olen viitannut tässä tutkimuksessa sekä Hegelin että Husserlin fenomenologiaan ja analysoinut heidän sekä Meadin välisiä yhtäläisyyksiä ja eroja? – Siksi, että vertailujen kautta valottuu, kuinka sekä Husserlin idealistinen fenomenologia että Meadin symbolinen interaktionismi ja hänen minäkäsityksensä olivat sukua Hegelin hengen fenomenologialle ja altistuivat samanlaisille kehäpäätelmiä, paradokseja ja äärettömyyttä koskeville ongelmille. Niistä kiusallisin oli Meadin kannalta juuri äärettömyyden ongelma, joka velvoitti näkemään ihmisessä äärettömyyttä eräänlaisena ”itsestä tietoisuuden” vertauskuvana.

Toisaalta Mead onnistui myös purkamaan ongelmavyyhdin pulmallisuutta pyrkimällä pois kaiken alkuna ja juurena olevasta introspektiosta ja itsereflektiosta: kohti interaktiivista maailmasuhdetta. Aivan niin kuin Heideggerin mukaan ihmismieli avautuu olemisen koko kenttään, Mead ajatteli, että itse (*self*) jatkuu yksilöllisen olemistason ulkopuolelle, sosiaalisuuden sfääriin. Jos äärettömyys ei ”mahdukaan” introspektiivisesti tarkasteltavaan yksilötajuntaan, se voi ilmetä kaikissa niissä suhteissa, joiden kautta ihminen on tekemisissä ympäristönsä kanssa. Sosiaalisessa avaruudessa ja yleistetyssä toiseudessa (*the generalized other*) näyttäisi olevan tilaa. Siihen puolestaan sisältyvät sekä subjektiiviset ja yksilötasolla esiintyvät mielet että vuorovaikutussuhteissa ja toiminnassa saavutettu mielekkyys. Mead katsoi, että mieli (*mind*) on yksilön tajuntaa (tietoisuutta ja alitajuntaa) sekä pelkkää semanttista tasoa laajempi ilmiö ja että se liittyy läheisesti myös toiminnan järkiperäisyyteen. Korvatessaan sielun ja hengen käsitteet omalla mielen käsitteellään Mead ajatteli, että mieli on paitsi tajunnallinen, myös sosiaalinen ilmiö.

6.2. ITSEHAVANNOINNIN ONGELMIA

Meadin sinänsä elegantit ratkaisut hegeliläistä alkuperää olevien kehäpäätelmien, paradoksien ja äärettömyyttä koskevien kysymysten kiertämiseksi eivät merkitse, että hän olisi tosiasiallisesti onnistunut ratkaisemaan tutkijoiden silmään edelleenkin pistävät ongelmat täydellisesti. Merkkejä niistä jäi kaikkialle hänen ajatteluunsa, erityisesti hänen minäkonseptioonsa ja käsitykseensä tajunnan rakenteesta.

Kehäpäätelmien, paradoksaalisuuden ja äärettömyyden lisäksi ihmistutkimuksen piirissä asuu myös kolme muuta ongelmaa, jotka ovat edellä mainittujen erityistapauksia tai toisinmuotoiluja. Ne puolestaan voidaan luokitella seuraavasti: (I) hypostasoimisen ongelma, (II) *homunculus*-ongelma ja (III) *circulus vitiosus*. Edellä esittämäni historiallisen taustoituksen jatkeeksi tarkastelenkin näitä asia-alueita nyt mielenfilosofian näkökulmasta.

6.2.1. Hypostasoimisen ongelma

Ensimmäinen (I) ongelma liittyy hypostasoimiseen. Hypostasoimisella tarkoitetaan tutkittavan asian "henkilöimistä" tai "olennoimista" esineen kaltaiseksi todellisuuden perusainekseksi sekä ihmisen asettamista tieteellisen tutkimisen kohteeksi. Koska tutkiminen edellyttää introspektiota, hypostasoimisen ongelmaan sisältyy vaikeus tavoittaa ihminen tai "ihmisyyden varsinainen olemus" tieteen keinoin. Usein sanotaankin, että tutkiessaan itseään ihmisen pitäisi löytää itsestään *jotain muuta* kuin itsensä, sillä tarkastelija ei voi olla samanaikaisesti kohde.

Muiden muassa ranskalainen psykoanalyytikko Jacques Lacan (1901–1981) on katsonut, että psykoanalyyttisessa teoriassa tiedostumattoman (tai alitajunnan) vaatimus tulee tuotetuksi näin. Itseä tutkiessaan ihminen ei voi saavuttaa tajuntaansa kokonaisuutena, ja tietoisuudelta piiloon jäävää tajunnan osaa kutsutaan alitajunnaksi. Piiloon jää vähintään se osa tajunnasta, joka asettaa kysymykset ja toimii tarkastelijana. Alitajunta on siten tajunnan todellinen osa, ja voimme löytää sen piiloutuvana suhteessa tietoiseen tajunnan osaan, johon se rajautuu.

6.2.1.1. *Mead, Lacan, Žižek ja psykoanalyysi*

Kiteytetysti joskin hieman yksinkertaistavasti Lacanin teesiä on lainannut Peter Caws artikkelissaan "Mitä on strukturalismi?": "Subjekti ei voi olla tieteen objekti, koska se on tieteen subjekti."[377] Lacanin esittämä perustelu tiedostumattoman olemassaololle on kriittinen eikä sellaisenaan noudattele psykoanalyttisen teoriaryhmän käsityksiä tajunnan rakenteesta. Toisaalta hänen näkemyksensä eivät ole ristiriidassa Freudin psykoanalyyttisen teorian kanssa. Pikemminkin Lacan vahvistaa filosofisin argumentein samat johtopäätökset, jotka freudilainen psykoanalyyttinen teoriaperinne katsoo osoittaneensa kokemusperäisesti. Lisäksi Lacanin suhtautuminen psykoanalyysiin oli teoriaperinnettä itseään arvioivaa ja terapeuttisen etäistä. Strukturalistien tavoin hän pyrki perustelemaan, miten tiedostumattoman vaatimus on syntynyt psykoanalyyttisiin teorioihin ja katsoi, että tietoisuudelle paljastumaton tajunnan osa tai "tilaus" sen olemassaololle on syntynyt introspektiivisen tarkastelun tuloksena.

Osa näistä tulkinnoista on myös yleistettävissä, tai ainakin niille on helppo löytää vertailukohtia ja vastaavuuksia. Esimerkiksi Meadin minä-

---

[377] Peter Caws teoksessa *Filosofian tila ja tulevaisuus* julkaistussa artikkelissaan "Mitä on strukturalismi?" (1970, s. 147).

konseptiosta voidaan väittää, että hänen käsitteensä *'I'* tulee tuotetuksi ihmistä introspektiivisesti tarkastelevan tutkimusotteen kautta. Asian voi ilmaista niin, että minän hajautumisen *me:hin* ja *I:hin* tekee mahdolliseksi juuri introspektio, jonka taustalla vallitsee tietoisuus itsestä, *self*. *Self:iä* toisissa ihmisissä heijastelevan *me:n* rinnalle on sitten löydyttävä myös "muuta", eli tarkastelijana toimiva ja merkitysvariaatioita tuottava *I*, jota emme voi tavoittaa introspektiossa mutta jonka ilmaantuminen jakaa *self:in* kahtia, *me:ksi* ja *I:ksi*.[378] Kuten olen jo edellä perustellut, Meadin ajatus minästä rooleissa ei merkitse vasta-argumenttia episteemisen ja apriorisen minän eli kokemuksia edeltävän minän olemassaololle ja välttämättömyydelle. Myös Meadin ajattelussa itsen (*self*) olemassaolo introspektion mahdollistavana minänä *edeltää* introspektiota ja minän jakautumista sosiaalisten roolien kautta synnytettyyn *me:hin* ja uusia merkityksiä tuottavaksi minuuden osatekijäksi postuloituun *I:hin*.

Freudin jaottelulla *'id – ego – superego'*[379] on puolestaan vastaavuuksia sekä Meadin että Lacanin ajattelussa. Ne syntyvät yhdenmukaisista päättelyn rakenteista ja ovat valmistetut samassa introspektion voimalla toimivassa tehtaassa. Yksi tällainen vastaavuus on Meadin esittämässä minuuden kokonaisuudessa, josta erottuvat *self, I* ja *me*.

Lacan puolestaan korvasi Freudilta tutun kolmijaon käsitteillään *'reaalinen'*, *'imaginaarinen'* ja *'symbolinen'*.[380] Meadia ja Lacania yhdistää se, että myös Lacanin mielestä ihmisen tiedostumaton on muodostunut kielen tavoin. Tiedostumaton tulee tuotetuksi ja elää piiloutuvana aineksena samaan tapaan kuin minuuden ne osatekijät, joilla on yhteys kielen

---

378 Meadin ja psykoanalyyttisen teorian peruskäsitteiden vertailulle voi pohjaksi esittää tavan, jonka mukaisesti myös David L. Miller on rinnastanut Meadin *'I:n'* käsitteen Freudin *'id:iin'* ja *'me:n'* (sekä yleistetyn toisen) käsitteen *'superegoon'* tutkimuksessaan vuodelta 1973 (s. 6). Hän lausuu asiasta näin: "*We may say that the Freudian id corresponds to the Meadian I, and that the superego corresponds to the Mead's generalized other.*" Rinnastusta tukee Ludwig Bonk vuonna 1978 julkaistussa ja sinänsä hieman ikääntyneessä artikkelissaan "*Das 'Uber-Ich' bei Sigmund Freud und das 'Me' bei George Herbert Mead – Ein Vergleich der wissenschaftlichen Zugange und der inhaltlichen Quellen*" ja Robert M. Farrin (1996, s. 125) viittaama G. E. Swanson: *'I:ta'* vastaa nimenomaan *'id '*.

379 Psykoanalyyttisessa teoriassa yleisesti hyväksytty kolmijako viettiperustaan (lat. *id*, saks. *das Es*), minään (lat. *ego*, saks. *das Ich*) ja yliminään (lat. *superego*, saks. *Über-Ich*) ei esiinny Sigmund Freudin teoksissa luonnollisestikaan puhtaana tai valmiina johtuen teorian tuonaikaisesta kehitteillä olosta. Freudin käsitteiden muotoutumisesta ks. hänen vuodelta 1923 olevaa kirjoitustaan *Das Ich und das Es*, joka on julkaistu suomeksi kokoelmassa *Johdatus narsismiin ja muita esseitä* (1993), sekä tutkielmia *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1915–1917) ja *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), jotka on julkaistu suomenkielisinä teoksessa *Johdatus psykoanalyysiin* (1981).

380 Jacques Lacanin käsitys psyyken rakenteesta on tosiasiassa kolmijakoa 'reaalinen – imaginaarinen – symbolinen' laajempi ja monisyisempi ja kattaa myös erilaisia halujen ja viettien vyöhykkeille luettavia alueita ja kohteita sekä peilikuvia. Lacan esitteli ajatuksensa Pariisissa 1964 pitämässään yhdennessätoista seminaarissa, jonka luennot on julkaistu teoksena *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* vuonna 1973.

syntymiseen ja jotka tuottavat nämä merkitykset. Lacanin käsite 'reaalinen' vastaa tällöin Freudin *'id:iä'* ja Meadin *'self:iä'*, sillä *self* on reaalisena olemassa mahdollistaen introspektion ja minuuden hajautumisen *I:hin* ja *me:hin*. 'Imaginaarinen' eli 'kuvitteellinen' puolestaan vastaa Freudilta tunnettua 'egoa' ja Meadin teoriassa merkityksiä tuottavaa *'I:ta'*. Se on postulaattina tuotettu luomus ja edustaa ihmisen rakentamaa kuvaa itsestään. Lacanin käsite 'symbolinen' taas edustaa Freudin 'superegoa' sekä Meadin käsitettä *'me'*, jonka sosiaalisia yhteenliittymiä hän kuvaili käsitteellään 'yleistynyt toinen' (*the generalized other*). Symbolisella minällä ja yliminällä on aina yhteys toiseuteen.

Näiden minuutta koskevien teorioiden rakenteellinen yhdenmukaisuus johtuu nähdäkseni päättelymetodista: ihmisen asettamisesta tarkastelun kohteeksi tavalla, joka johtaa minuuden jakautumiseen ja viimein siihen, että objektiminuudestakin tulee "itselle toinen". Siksi on ymmärrettävää, että näistä näennäisesti hyvin erilaisista teorioista voidaan löytää vastaavuutta ja yhteisiä aineksia.

Tässä valossa ei ole kovin yllättävää sekään, miksi Lacan määritteli (usein vaikeasti ymmärrettävänä pidetyn) käsitteensä 'objekti a' (ransk. *objet a*) "subjektin korvautuvaksi halun kohteeksi, joka sisältää aina jotakin sellaista reaalista, mikä ei tule artikulointien piiriin".[381] Psykoanalyyttisen teorian lacanilainen muunnelma nimittäin toistaa alkuperäiseen freudilaisuuteen liittyvää käsitystä, ettei koko minuutta voida tavoittaa introspektiivisesti. Näin se osoittaa, että ihminen ei voi "analysoida itseään", ja todistaa, miksi suhde olemassa olevaan toiseuteen on välttämätön terapiakäytännöissä. Juuri tästä syystä Lacan päätyi asettumaan jyrkästi egopsykologiaa vastaan.

Edellä esittämäni tarkastelun johtopäätös on, että emme voi tavoittaa minuuttamme introspektion kautta, ja mikäli siihen pyrimme, tulemme jakaneiksi minuuden tarkastelijaan ja kohteeseen: tietoisuuteen ja tiedostumattomaan. Tässä mielessä ei ole sattumaa, että minuuden klassisissa esityksissä minuus on usein esitetty välitilan olentona, dualistisena muodostelmana, joka nähdään subjektina ja objektina, sieluna ja ruumiina tai *id:in* ja *superegon* välillä todellistuvana olentona. Väitteeni on, että tieteen ja kansanviisauden sisältämät minuuden kahtiajaot perustuvat

---

381 Lacanin käsitteessä 'objet a' kirjain "a" on lyhennys ranskan kielen sanasta *autre* (suom. "toinen"). Niin muodoin 'objekti a' on muunnelma Freudin käsitteestä *'das Ding'* (suom. "asia") ja viittaa Lacanin tapaan painottaa psykoanalyyttisessa käytännössä pikemminkin toiseutta kuin minää. Toisaalta Lacan vastusti liiallista sopeuttamista toiseuteen, sillä hänen mukaansa ihmisen identiteetti on muotoutunut useissa rekistereissä, jotka eroavat toisistaan perustavasti. Tässä mielessä Lacanin ajattelu poikkeaa huomattavasti symbolisesta interaktionismista. Lacan myös neuvoi olemaan kääntämättä sanontaa 'objet a' millekään toiselle kielelle, sillä hänen mielestään kyseinen käsite itsessään tulisi ymmärtää symbolin tavoin. Lacanin ajattelusta ks. hänen vuonna 1966 julkaisemaansa teosta *Écrits*, joka koostuu 26 artikkelista (myöhemmät kaksiosaiset painokset sisältävät myös kaksi täydentävää kirjoitusta).

introspektioon ja minän asettamiseen kohteeksi ja että ne johtuvat hypostasoimiseen liittyvistä päättelytoimituksista.

Jako itselle olemiseen ja toisille olemiseen – tai Meadin termein *I:hin* ja *me:hin* – vastaa myös lacanilaista psykoanalyysia tutkineen slovenialaisfilosofin, Slavoj Žižekin (s. 1949) suorittamaa jaottelua ihanneminään ja minäihanteeseen. Ihanneminällä hän tarkoittaa ”introspektiiviseen identifikaatioon” perustuvaa minää ja minäihanteella ”symboliseen identifikaatioon” perustuvaa minää, joka edustaa paljolti sitä, mitä Freud tarkoitti ’yliminällä’.[382] Ihanneminä on ihmisellä oleva ihannekuva siitä, millainen hän haluaisi olla. Minuus rakentuu tällöin itseidentifikaation eli samastumisen kautta tuotettuun kuvaan, joka ihmisellä on itsestään. Minäihanteella puolestaan Žižek tarkoittaa sitä paikkaa, josta ihminen havainnoi itseään niin, että hän näkee itsensä mahdollisimman hyvänä ja rakastettavana. Ihanneminä luodaan tarkastelemalla itseä sellaisen toisen ihmisen silmin, jonka kautta oma itse näyttää myönteiseltä ja hyväksyttävältä.

Myös Žižekin jaottelu toistaa pitkälti Meadin *I:n* ja *me:n* käsitteen eroa ja hyödyntää Lacanin jakoa imaginaariseen ja symboliseen minään. *I* (eli Lacanin ’imaginaarinen’ ja Žižekin ’ihanneminä’) on identifioitumista itseen, kun taas *me* (eli Lacanin ’symbolinen’ ja Žižekin ’minäihanne’) syntyy toiseuden kautta tapahtuvasta itsen havainnoimisesta. Sellaisena *me* on tietenkin harhakuva, ja myös Žižek myöntää minäihanteen olevan useimmiten vain petollinen mutta tarpeellinen kuvajainen omasta itsestä.

On tärkeää huomata, että ihanneminää ei voida *suoraan* tai *yksiselitteisesti* kuvata *I:iksi* eikä minäihannetta *me:ksi*, sillä *I:lla* on Meadin teoriassa myös transsendentaalisen egon asema ja tehtävä merkitysten tuottajana sekä luovuuspotentiaalin mahdollistajana. *Me* puolestaan voi sisältää muitakin aineksia kuin itseä toiseuden silmin ihannoivia piirteitä. Lisäksi Žižek tarkoitti ”introspektiivisellä identifikaatiolla” ja ”symbolisella identifikaatiolla” eri asioita kuin Mead. Meadille introspektio liittyi itsen (*self*) toimintaan ja symbolisuus merkitysten ja kielen syntymiseen, kun taas Žižekin paljon huomiota saaneessa ajattelussa introspektiolla ja symbolisuudella on paikkansa osana psykoanalyyttista teorianmuodostusta.

Vaikka Meadin, Freudin, Lacanin ja Žižekin käsitteiden välille ei voidakaan piirtää suoria yhtäläisyysmerkkejä, rinnastukset ja vertailut voivat valaista, miten kyseiset käsitteet ja niiden merkitsemät mielen komponentit syntyvät itsehavainnoinnin suhteesta.

---

382 Slavoj Žižekin käsitteistä ks. hänen Jacques Lacanilta lainaamaansa kaaviota, joka esiintyy jo hänen vuonna 1989 julkaisemassaan teoksessa *The Sublime Object of Ideology*. Ks. suomennosta *Ideologian ylevä objekti* vuodelta 2011 (s. 287).

6.2.1.2. *Mead, Buber ja ihmisen kaksitahoisuus*

Meadin minäkonseption jakautuneisuutta subjektiminään ja objektiminään voidaan valaista myös Martin Buberin (1878–1965) teoksesta *Minä ja Sinä* tunnetun erottelun kautta. Meadin tavoin Buber käsitti todellisuuden monistisesti, mutta hänen mukaansa todellisuus on ihmiselle ”kaksitahoinen” (*zweifältig*).[383] Tämä johtuu ihmisen kaksitahoisesta asemasta. Näitä kahta olemuspuolta Buber kuvasi yhdistetyillä peruskäsitteillä ”Minä–Sinä” (*Ich–Du*) ja ”Minä–Se” (*Ich–Es*),[384] jotka eivät tosin viittaa mihinkään olemassa oleviin olentoihin vaan suhteisiin.

Minä–Sinä-suhteen voisi nähdä vastaavan Meadin käsitystä ihmisen olemisesta subjektina (*I*), kun taas Minä–Se-suhde kuvaa ihmisen olemista objektina (*me*). Myös Buberin käsityksen mukaan *ihminen on erilainen* ollessaan Minä–Sinä-yhteydessä toisiin ihmisiin kuin ollessaan pelkästään Minä–Se-suhteessa. Hänen mielestään minuutta ei voida pitää itsenäisenä, koska minuus maailmassa eksistoidessaan aina viittaa joko Sinään tai esineen kaltaiseen Siihen. Sekä Minä–Sinä-yhteys että Minä–Se-suhde kuuluvat kumpikin ihmisen olemassaoloon, mutta vain Minä–Sinä-yhteys edustaa ihmisten välistä autenttista kohtaamista. Minä–Se-suhde puolestaan edustaa ihmisluontoon kuuluvaa esineellistävää ja kategorisoivaa taipumusta kaikkeen kohdattuun.[385]

Buberin ajatuksia lukiessa voi helpostikin päätyä toivomaan, että Mead olisi syventänyt näkemyksiään subjektina tai objektina olemisesta ja vuorovaikutuksesta juuri siltä kannalta, mitä ne merkitsevät ihmisten persoonallisen tai esinemäisen kohtaamisen näkökulmasta. Armollista Buberin ajatuksissa on, että hänen mukaansa subjektina olemista ei voida yksipuolisesti kiittää eikä objektiksi ajautumista moittia, sillä ne molemmat sisältyvät lähtemättömästi ihmisen eksistenssiin, joka on eräänlaista heiluriliikettä näiden kahden toisiinsa palautumattoman tason, Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen, välillä. Olennaista on, kumpi olemuspuoli ihmisessä on vallitsevana, esineellistävä vai dialogisesti kohtaava puoli. Tämän kaksinaisuuden Buber tiivisti postulaattiin: ”Maailma kokemuksena [*Die Welt als Erfahrung*] kuuluu perussanaan Minä–Se; perussana Minä–Sinä aikaansaa yhteyden maailman [*die Welt der Beziehung*].”[386]

---

[383] Martin Buber vuonna 1923 julkaisemassaan teoksessa *Ich und Du* (1983, s. 54). Buberin ajattelusta ks. myös suomennosta *Minä ja Sinä*.

[384] Martin Buber teoksessaan *Ich und Du* (1983, s. 9).

[385] Buber sanoo, että Minä–Se-suhteessa voi ajatuksen muuttumatta ”Se”-sanan paikalla olla myös pronomini ”Hän” (*Sie*). Kyse on yhtä kaikki objektivoimisesta. Emt., s. 9.

[386] Emt., s. 12.

Meadin tavoin Buber painotti yhteisyyttä subjektikokemuksen luomisessa, ja myös hän suhtautui yksilöllisyyteen jokseenkin kielteisesti. Hänen mukaansa subjektina oleminen voi toteutua vain yhteisöllisessä kohtaamisessa. Tämä havainnollistaa nähdäkseni sitä Meadin teoriasta tunnettua seikkaa, jonka mukaisesti yksilöllinen oleminen tulee tuotetuksi dialektisella logiikalla: vastakohtansa eli yhteisöllisyyden kautta. Koska yksilöllinen ja yhteisöllinen olemismuoto sisältyvät molempien ajattelijoiden omien sanojen mukaan ihmisen eksistenssiin, niitä ei olisi pitänyt niinkään puolustaa tai vastustaa kuin vain selittää tai tehdä ymmärrettäviksi. Tähän Buberin ajattelu tarjoaa edelleenkin mahdollisuuksia.

Buberin mukaan Minä–Se-suhde perustuu erillisyyteen: erotteluun subjektin ja objektin välillä. Minä–Se-suhteeseen sisältyy myös tekninen asenne, joka vaatii havainnointia, analyysia ja reflektointia. Minä–Se-suhteessa esiintyvä maailma on ja pyrkii olemaan järjestetty ja hallittavissa, aivan kuten aukottomuuteen ja todistettavuuteen tähtäävä tieteen maailma. Tämän järjestetyn maailman haltuunottokeinoja ovat ajallisuus ja paikallisuus, jotka hyödyntävät kantilaista kategoriaoppia. Buberin mukaan vain Se, eli havainnon objekti, voi olla asetettu järjestykseen. Kantin ajatuksia mielessä pitäen on kuitenkin selvää, ettei järjestetty maailma ole sama asia kuin maailmassa itsessään vallitseva järjestys tai epäjärjestys. Järjestykseen asettaminen vaatii tietoisuuden toimintaa ja aktiivisuutta. Minä–Se-suhde suhtautuukin välinpitämättömästi transsendenttiin eli ”ei-tiedettyyn”. Tämäntyyppinen suhde ei siis kunnioita maailmaan liittyvää arvoituksellisuutta, ja siksi Minä–Se-suhteessa tapahtuva maailman kohtaaminen pyrkii usein valloittamaan ja haltuunottamaan maailman jopa väkivaltaisesti. Maailma voidaankin tasalaatuistaa ja yksiaineksistaa vain silloin kun olioista tehdään teknistynyt, välineellistetty ja haltuunotettu Se.

Minä–Sinä-yhteys ei ollut Buberin mielestä pysyvä asiaintila vaan aina vain tilapäinen osa eksistenssiämme, kun taas Minä–Se-suhde on voimassa itsestään, ilman tietoista ajattelua ja ponnistusta. Buberin mielestä ihminen on tuomittu Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-objektivoituman väliseen jatkuvaan vaihteluun. Runollisesti hän sanoo, että

> [p]erussana Minä–Se ei ole pahasta [*vom Übel*] – niin kuin ei materiakaan ole pahasta lähtöisin. Se on pahasta – jos se, niin kuin materia, pyrkii edustamaan sitä, mikä on [*Seiende*]. Jos ihminen antaa sen hallita, lakkaamatta kasvava Se-maailma kasvaa hänen ylleen kuin rikkaruoho, hänen oma Minänsä menettää aktuaalisuutensa, kunnes painajainen hänen yläpuolellaan ja aave hänen sisällään kuiskaavat toisilleen tunnustuksen pelastamattomuudestaan.[387]

[387] Emt., s. 57–58.

Tässä alun perin vuonna 1923 julkaistussa tekstissä näkyvät ensimmäisen maailmansodan jälkikaiut sekä toisen maailmansodan enteet – ja mahdollisesti myös koko se välineellinen ihmiskuva, jota Erich Fromm ja useat muut Frankfurtin koulukunnan filosofit päätyivät pitämään sotien synnyttäjänä ihmisten vapauskriisin ohella. Koska Meadin teoriassa painottui voimakkaasti sosiaalisten minuuksien liittyminen yhdeksi kollektiiviseksi identiteetiksi, Buberin ajatukset voidaan suunnata argumentteina myös Meadia, hänen yleistetyn toiseuden ihannettaan ja hänen sosiaaliteknokraattiselta vivahtavaa kehitysuskoaan vastaan.

Ollessaan transsendentalisti ja metafyysinen idealisti Buber ei ollut läheskään yhtä utopistinen filosofi kuin materialistina tunnettu Mead. Vaikka Buber antautui kirjoittamaan myös utopioista,[388] hän vaikuttaa naturalistista Meadia todellisuudentajuisemmalta ajatellessaan, että ihmisen kaksitahoisen rakenteen tunnustaminen on sen ylittämisen ehto. Buber myönsi Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen vaihtelun pysyväksi osaksi ihmisen persoonaa, mutta hän ei pitänyt sitä kovinkaan toivottavana tai onnellisena asiaintilana. Hänen ihanteenaan oli joka tapauksessa kokemus persoonan ykseydestä.

Asian eettinen ja yhteiskuntafilosofinen puoli paljastuu, kun mietitään objektivoivan olemisen ja persoonana olemisen sosiaalista alkuperää. Minä–Sinä-yhteyden ja Minä–Se-suhteen vaihtelu perustuu sosiaaliseen ehdollistumiseen, valtakonflikteihin ja oppimiseen. Onkin vaikeaa olla jatkuvassa Minä–Sinä-yhteydessä, jos ulkopuolinen yhteiskunta painostaa ihmisiä elämään eri tavoin toiseudelle ja viranomaisille kuin he elävät itselleen ja lähimmäisilleen. Objektivoiva oleminen toteutuu tällöin Minä–Se-suhteessa: ihmiset eivät tule ymmärretyiksi omana itsenään vaan sen kautta, mitä he ovat vieraaksi kokemalleen toiseudelle. Seurauksena saattaa olla persoonan eriytymistä siihen, mitä olemme toisille, ja siihen, mitä olemme itsellemme. Tuloksena voi olla myös näiden olemissuhteiden etääntymistä toisistaan tai niiden keinotekoista pakottamista yhteen jomman kumman kustannuksella. Juuri tässä asiakohdassa Buberin ja Meadin näkemykset poikkesivat paljon toisistaan, sillä Buber vaati persoonallista kohtaamista, kun taas Mead tavoitteli sopeutumista ja massaan sulautumista paremman ihmisyyden ehtona. Asian voi sanoa niin, että Buber halusi välttää minuuden esineistymisen ja epäpersonifioitumisen, kun taas Meadin käsitykset objektiminuudesta (*me*) ja yleis-

[388] Juutalainen Buber otti kantaa utopististen sosialistien, kuten Henri de Saint-Simonin (1760–1825), Charles Fourierin (1772–1837) ja Pierre-Joseph Proudhonin (1809–1865) ajatuksiin vuonna 1950 julkaisemassaan teoksessa *Pfade in Utopia – Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, jossa hän piti kibbutsijärjestelmää esimerkkinä toimivasta sosialismista. Juutalaisuuden näkökulmasta Meadia on tarkastellut Van Meter Ames artikkelissaan ”Buber and Mead”, joka on julkaistu Peter Hamiltonin 1992 toimittamassa kokoelmassa *George Herbert Mead – Critical Assesments*, vol. 1 (s. 41–48). Itse artikkeli on vuodelta 1967 ja ensijulkaistu *Antioch Review* -lehden numerossa 27 (s. 181–191).

tyneestä toisesta (*the generalized other*) vastaavat pitkälti juuri sitä, mitä Buber tarkoitti esineellisellä olemisella.

Ajattelijoiden eroavuudet ovat hyvin ymmärrettäviä jo siksi, ettei heidän välillään ollut historiallisia yhteyksiä. Mead oli lähtökohdiltaan kokeellisen tutkimuksen suosija, kun taas Buber oli juutalainen ja hengellinen rabbi. Vaikka ajattelijat ovatkin temaattisesti lähellä toisiaan, heidän yhteytensä koskevat vain filosofian aiheita, eivät näkemyksiä. Niinpä rajoitan Meadin ja Buberin käsittelyn tässä esittämiini vertailuihin, vaikka en kielläkään, että erojen paikantamiset ja käsitteiden vertailut voivat houkutella joitain toisia filosofeja myös jatkopohdintoihin.[389] Olen esitellyt ja analysoinut Buberin sinä-minä-filosofiaa teokseni *Dialoginen filosofia* toisessa pääluvussa, ja Meadin ja Buberin eroista tai yhtäläisyyksistä kiinnostuneet voivatkin löytää lisää poikkeamia tai yhtymäkohtia lukemalla rinnakkain tätä ja aiempaa kirjaani.

Se, että monet Meadin, Lacanin, Žižekin ja Buberin tapaiset oppineet ovat päätyneet löytämään ihmisen minuudesta vähintään kaksi eri puolta, ei ole sinänsä hämmentävää, sillä monet ihmiset voivat arkikokemustensa perusteella vahvistaa saman. Jäämättä teoreettisten karttojen ja käsitteellisen viisauden vangiksi jokainen voi löytää itsestään kaksi puolta jo siksi, että olemme yksin ollessamme usein erilaisia kuin ryhmien jäseninä, ja tällä tavoin sosiaalisia ”minuuksia” voidaan löytää jopa yhtä monta kuin on ryhmiä tai ihmissuhteitakin. Myös sellainen kivenkovaksi nähty asia kuin tahto ei välttämättä ole mikään yksisuuntainen, yksiselitteinen tai yksimielinen asia, kuten ei ihmisen intentionaalisuus yleensäkään.

Asiaa on myös helppo havainnollistaa, ja se on intuitiivisesti hyvin uskottavaa. Esimerkiksi aamuisin voimme tahtoa nousta vuoteesta, koska järkemme kutsuu meitä töihin, ja jäädä samanaikaisesti nukkumaan, mihin puolestaan mukavuudenhalumme neuvoo meitä. Tai voimme haluta syödä suklaata mutta emme lihoa ja niin edelleen. Mutta ajatustemme, tahtomme ja intentioidemme ristiriitaisuus ei vielä merkitse, että ihmisellä olisi kaksi erillistä minää. Itse asiassa ristiriitaisuuden toteaminen edellyttää, että on jokin perusta, josta vertailu on mahdollista suorittaa ja joka havaitsee ristiriidan, ja tällainen on juuri minä. Kuten olen jo edellä todennut, ihmisen minuus ei ole myöskään sama asia kuin roolinotto, samastuminen tai heijastelu toisissa. Niinpä on ajateltava, ettei minuuden olemassaolo riipu minuuden rooleista tai havaitsemisen näkökulmista, vaan se on todellisuussuhteen perustava apriorinen tosiasia.

---

[389] Meadin ja Buberin samankaltaisuuksista ks. Paul E. Pfuetzen julkaisemaa teosta *Self, Society, Existence – Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber* vuodelta 1961. Dialogisuuden käsite on ollut keskeinen juutalaisuudessa jo paljon ennen sen tuloa ajankohtaiseksi yliopistofilosofiassa.

6.2.1.3. *Mead, Derrida ja identiteetin käsitteen keinotekoisuus*

Symbolisen interaktionismin ja psykoanalyyttisen teoriaperinteen käsitteellinen sofistikoituneisuus voi yhtäaikaisesti sekä paljastaa että kätkeä sen, että minuuden jakautuminen eri osatekijöihin on abstrahoinnin tulos ja teoreettinen luomus. Se on objektivoinnin seuraus. Kohteena ja tarkastelijana olemisen keinotekoisuutta voidaan havainnollistaa yksinkertaisen kokeen avulla.

Tartu nyt itseäsi oikealla kädellä vasemmasta kädestä. Miltä tuntuu olla se, joka tarttuu? Entä se, jota kosketaan? Voitko erottaa itsestäsi kaksi minää ja olla ne molemmat? Itse löydän vain yhden: kokemuksen. Kahden minän mahdollisuus edellyttäisi, että ihmisellä voisi olla samanaikaisesti ja samasta asiasta kaksi toisiinsa nähden erillistä kokemusta: kokemus koskettajana ja koskettavana olemisesta. Kuitenkin *kokemus* on kokonaisvaltainen, jakamaton ja erottamaton, eikä siitä voida erottaa subjektia ja objektia.[390] Näin havainnollistuu, että introspektio voi toteutua vain intellektin alueella. Sen sijaan introspektiolla ei ole vastinetta kokemuksessa, ja kokemukseen yhdistettynä se johtaa ristiriitaan.

Introspektio onkin mahdollinen vain ajatusten tasolla, jolla minuus eristetään kokemuksesta ja ymmärretään tietoisuudeksi. Samalla minuus asetetaan tarkastelun alle ja jaetaan tarkastelijaan ja kohteeseen. Minuuden vaatimus ja jakautuminen seuraavat siis intellektin alueelle rajatusta introspektiosta, aivan niin kuin myös kartesiolaisessa metodissa. Tämä esimerkki osoittaa yhtäältä sen, miten epäadekvaatti tiedon metodiksi perustettu ja skeptisismiä *edeltävä* jako ajatteluun ja kokemukseen on, ja toisaalta sen, ettei introspektio ole alun alkaenkaan mahdollinen ilman ajatuksen ja kokemuksen erottamista toisistaan.

Kuitenkin myös psykologien suosima *identiteetin käsite* perustuu introspektioon. Identiteetillä tarkoitetaan yleensä ihmisen minuuden suhteellisen pysyvää ja ajasta aikaan jatkuvaa kokemistapaa. Kuvatessaan ihmisen itsetuntoa se on hyödyllinen psykologian apukäsite. Mutta ongelmallinen identiteetin käsite on siksi, että sekin perustuu itsen havainnoimiseen. Se on teoreettisesti vähintään yhtä pulmallinen kuin identifikaation eli samastumisen suhde, jonka ongelmana on toiseuden transsendenttius: tietoteoreettisista syistä johtuva toisen ihmisen tietoisuuden tavoittamattomuus.

---

[390] Maurice Merleau-Ponty esittelee vastaavan ajatuskulun vuonna 1964 ilmestyneessä ja Claude Lefortin toimittamassa postuumissa teoksessaan *Le visible et l'invisible*. Merleau-Pontyn mukaan minän mahdottomuus toimia yhtä aikaa oman puheen tuottajana ja kuuntelijana on vaarassa jakaa puhuvan subjektin kahtia. Toisaalta Merleau-Pontyn kuvailema jakautuminen *ajatellaan tapahtuvaksi* intellektin, ei kokemuksen, alueella. Tässä mielessä se ei merkitse vasta-argumenttia näkemykselle kokemuksesta ykseytenä.

Omasta mielestäni identiteetin käsite voitaisiin vaikka poistaa filosofian sanakirjoista. Samaa mieltä on ollut ranskalainen dekonstruktionisti Jacques Derrida.[391] Hänen perustelunsa identiteetin käsitteen hylkäämiselle ovat tosin hyödyntäneet postmodernia ajattelua hänen halutessaan kiistää pysyvien, jatkuvien ja yhtenäisten minäkäsitysten olemassaolon. Sen sijaan itse katson, että identiteetin käsite saattaa olla tarpeellinen kuvatessaan ihmisen pysyvää olemassaolon tapaa. Mutta pidän identiteetin *käsitettä* metodologisesti ongelmallisena *ihmistutkimuksen välineenä*, sillä identiteetin suhde perustuu itsen asettamiseen kohteeksi.

Itsetuntemus, oman toiminnan arviointi ja itsekritiikki ovat varmasti hyödyllisiä sekä ihmisyksilöiden elämässä että tieteessä. Introspektiivisen eli pelkästään oman toiminnan taustoihin keskittyvän tutkimustyön lisäännyttyä voidaan kuitenkin kysyä, ymmärtävätkö oman napansa kaiveluun keskittyneet tutkijat itsensä lisäksi enää mitään muuta.

Myös kaiken redusoiminen toiseuteen, siis *johonkin muuhun* kuin itseen, on yhtä ongelmallista kuin kaiken palauttaminen itseen tai minään. Toiseutta on korostanut Emmanuel Levinas, joka katsoi, että etiikan redusoiminen toisen ihmisen kasvoihin luo parhaan ja samalla ainoan uskottavan perustan ihmissuhteiden eettisyydelle. Hänen ajattelunsa erosi Derridan näkemyksistä varsinkin kieleen liittyvissä suhteissa, ja nämä filosofit kiistelivätkin kieltä koskevista kysymyksistä monissa kirjoituksissaan ja sananvaihdossaan.[392] Derrida ja hänen dekonstruktionsa erosivat Levinasin ajattelusta myös sikäli, että Derrida halusi nähdä kiinteät identiteetit eräänlaisina menneisyyden muistoina, kun taas eksistenssiajattelua lähestyneen Levinasin mielestä yksilöiden olemassaolo muodostaa etiikan perustan, vaikka eettisyys hänen käsityksensä mukaan punnitaankin lopulta toiseussuhteissa.

Toiseuden huomioon ottaminen on varmasti arvokasta kaikelle etiikalle. Nähdäkseni jo Meadin ajattelun tarkasteleminen toi kuitenkin riittävän selvästi esille, että itsen arvioiminen *pelkästään* toisten ihmis-

---

[391] Jacques Derridan ajattelusta ks. hänen esseekokoelmaansa *Psyché – Inventions de l'autre* vuodelta 1987.

[392] Tunnetuin Derridan ja Levinasin välillä koettu kiista koski kysymystä, miten toiseutta ja kohtaamisen ei-kielellisyyttä korostava Levinas voisi välttää suistumisen takaisin lingvistisen filosofian pyörteisiin, toisin sanoen, kuinka kohtaaminen on lainkaan mahdollista, jos sitä ei ymmärretä kommunikoitavissa olevien merkitysten kautta? Tätä Derrida kysyi laajassa artikkelissaan ”Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas”, joka oli tarkoitettu Levinasin filosofian kritiikiksi. Mielipiteidenvaihto kielen olomuodoista koski eroa, jonka mukaisesti kieli nähtiin joko sanakeskeisenä, diskursiivisena ja tyhjentävälle analyysille antauvana kulttuurimuodosteena tai esipredikatiivisena, kokemuksellisena ja analysoitavaksi tyhjentymättömänä kokonaisuutena. Levinas vastasikin Derridalle teoksessaan *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), jossa hän jakoi inhimillisen kommunikaation ”sanottuun” (*le dit*) ja ”sanomiseen” (*le dire*). Aiheesta tarkemmin ks. teostani *Dialoginen filosofia* (2008, s. 85, 96, 120–121 ja 167).

ten kautta on kohtalomaista ja johtaa helposti pakkovaltaiseen yhteiskuntakäsitykseen. Pidänkin introspektiosta tai pelkästä toisille olemisesta syntyvien ongelmien parhaina ratkaisuyrityksinä niitä eksistenssifilosofioita, joiden mukaan ihmisten tulisi tunnistaa oman olemassaolonsa ainutkertaisuus ja projisoida intentionaalisuutensa teoiksi ajallisessa sekä reaalimaailmaan liittyvässä todellisuudessa. Kyse on tällöin intentionaalisuuden käsittämisestä maailmassa suuntautuvaksi aktiivisuudeksi ja eräänlaisen interaktiivisen maailmasuhteen luomisesta. Tämä tarkoittaa, että loputtoman *analysoimisen* sijasta ihminen *toimii*.

Ajatus introspektiosta on historiallisesti katsoen klassinen, ja sillä on useita esiintymiä nykyajan filosofiassa. Jälkistrukturalismin mantra 'tieteen subjekti ei voi olla tieteen objekti, sillä tieteen subjekti on tieteen subjekti' valottaa, ettei kukaan voi itse toimia itselleen psykoanalyytikkona. Tiedostumaton (tai alitajunta) jää aina tietoisuuden valokeilan ulkopuolelle: minuudelta ja itseltä piiloon. Piiloutuvan aineksen esille saamiseksi tarvitaan suhde terapeutin ja terapioitavan välille. Tässä suhteessa terapeutin pitää näyttäytyä terapian asiakkaalle poissaolevana, transsendenttina Toisena, mikä on johtanut Lacanin päättelemään, ettei kuuntelijana esiintyvällä psykoanalyytikolla puolestaan ole muita välineitä kuin potilaan sana.[393] Lacanin lähtökohtana yleensäkin oli, että ihmisen olemassaoloa puhuvana olentona leimaa poissaolo. Tämän poissaolon ja siihen sisältyvän kuoleman merkitystä pohtien uskonnot, taiteet ja filosofiat toimivat symbolisessa rekisterissä vaalien "ei-mitään" omilla erityisillä tavoillaan.

Yhteys Meadin symboliseen interaktionismiin on joka tapauksessa ilmeinen. Myös Meadin minäkonseptiossa minuuden "toinen puoli" on tietoisuudelle poissaoleva, puhetta ja yksilöllisiä merkityksiä synnyttävä minä, joka toimii symboleista koostuvan maailman vuorovaikutuksessa. Vastaavasti "yleistynyt toinen" voidaan nähdä eräänlaisena kollektiivisena alitajuntana: salattuja symbolisia merkityksiä sisältävänä maailmana. Ensin mainittu yksilöllinen minuus katoaa kuoleman myötä, ja juuri tämä tekee yleistyneen toisen alueella tavoiteltavista päämääristä tärkeitä, kun ihmisyksilöt pyrkivät jättämään maailmaan omat katoamista ja aikaa vastaan kamppailevat jälkensä.

---

[393] Tuskin koskaan on mahdollista luopua epäilemästä, kuinka varmaa sekundaarilähteiden informaatio filosofien ajattelusta loppujen lopuksi on. Esimerkiksi sosiologi Ian Craib sanoo teoksessaan *Psychoanalysis and Social Theory* (s. 121), että Lacania on vaikea ymmärtää, koska Lacan kirjoittaa sanan *"'Other' always with a capital O"*. Lacan salliikin erilaisia tulkintoja, sillä hän korostaa näin *sekä* toisen ihmisen *että* toiseuden yleisessä, transsendentissa, mielessä. Lacanin käsite '*Autre*' merkitsee siis sekä 'toista ihmistä' että laajemmin 'toiseutta'. Ajatus analysoitavasta henkilöstä ja terapeutista toisilleen fyysisesti etäisinä subjekteina ja näkemys etäisyydestä tunteensiirron *edellytyksenä* ovat sinänsä perifreudilaisia ja korostavat Lacanin uskollisuutta psykoanalyyttisen teorian sisällöille. Sitä puolestaan ilmentää hänen tunnuslauseenaan pidetty "Takaisin Freudiin!".

Verrattaessa Meadin ajattelua Derridaan, Lacaniin ja psykoanalyyttisen teorian eri perinteisiin on jälleen tärkeää huomata *introspektion* ja *itsereflektion* ero. Vaikka emme voikaan saavuttaa minuutemme kokonaisuutta introspektiossa, voimme avautua toiseudelle, heijastella itseämme toisissa ja tavoitella minuuttamme itsereflektiossa. Introspektio on mielen sisäistä itsen tarkastelua, kun taas itsereflektio perustuu minän heijastelemiseen toisissa ihmisissä. Itsereflektiossa avaamme minäämme toisille ja luomme tilaa arvioille, joiden kautta ymmärrämme toisten tulkitsevan ja ymmärtävän meitä. Tällöin itsereflektio ei ole suljettu kehä vaan toteutuu hermeneuttisesti, ja juuri tällainen heijastelun suhde oli myös Meadin keskeinen metodologinen lähtökohta. Terapeuttiselta kannalta sitä voidaan pitää suoranaisena tavoitteena, ja samasta syystä Lacan korosti niin sanottua peilivaihetta lapsen kehityspsykologiassa. Peilisuhde on myöhempien identifikaatioiden imaginaarinen perusta ja pohja introspektion ja itsereflektion laajenemiselle interaktioksi. Juuri imaginaarisen vaiheen kautta ihminen huomaa eronsa muihin ja oivaltaa oman yksilöllisyyteensä.

Toisaalta minän osittainenkaan reflektoiminen toisissa ihmisissä ei tee omaa minuutta *helpommin* saavutettavaksi. Reflektion eettinen haaste on, miten voimme säilyttää tietoisuutemme siitä, että sekä oma että toisen ihmisen minuus jäävät pysyvästi kaiken tyhjentävän tietämisen tuolle puolen. Sekä itse että toinen muodostavat tässä mielessä transsendentin alueen, josta meillä voi olla hyviä arvauksia mutta ei milloinkaan varmaa tietoa. Juuri tämä on pohja teoksessa *Dialoginen filosofia* edustamalleni eettiselle periaatteelle ’kohtele ihmisyyttä itsessäsi ja muissa ihmisissä aina suurena arvoituksena’.[394]

Minän avautumisen tapahtumaa puolestaan havainnollistaa hyvin Martin Heideggerin näkemys ”avoimuuden” ja ”julkisuuden” erosta. Onkin eri asia nähdä avautuminen itsen, toisen tai todellisuuden ”uteliaana” ja ”tunkeilevana” paljastamisena julkisuudelle (*die Öffentlichkeit*)[395] kuin oman mielen omaehtoisena vastaanottavuutena olemisen kokonaisuudelle. Tätä ymmärtävää ja vastaanottavaa asennetta Heidegger luonnehti avoimuudeksi salaisuudelle (*die Offenheit für das Geheimnis*) haluten korostaa todellisuuden odottamattomia tapoja peittyä ja paljastua ihmisen tiedollisille pyrkimyksille.[396] Tieteeseen ja käytännön elämään sisältyykin paljon ennustamatonta ja odottamatonta. Tutkimusetiikan kannalta olisi tärkeää myöntää todellisuuden ja toisen ihmisen hallitsemattomuus ja määrittelemättömyys, sillä ne estäisivät asennoitumasta todellisuuteen ja toisiin ihmisiin totalisoivasti, valloituksenhaluisesti tai pakottavasti.

---

394 Ks. teostani *Dialoginen filosofia* (2003, s. 17 ja 325 sekä 2008, s. 22 ja 352).

395 Martin Heidegger teoksessaan *Sein und Zeit* vuonna 1927 (s. 127).

396 Martin Heidegger *Gelassenheit*-puheessaan vuonna 1955 (s. 24).

Ollessaan avointa, vastavuoroista ja itseään korjaavaa minän heijasteleminen toisissa tarjoaa vaihtoehdon introspektiiviselle ja omaan minään suljetulle itsen havainnoinnille. Kuitenkin introspektio ja itsereflektio ovat toistensa käänteispuolia sikäli, että molempien kautta minuus asetetaan kohteeksi. Ne perustuvat minän hypostasoimiseen eivätkä olennaisesti muuta tilannetta, jonka mukaisesti minuutta tutkitaan itselle olevana yksilösubjektina tai toisille olevana sosiaalisena objektina.

6.2.1.4. *Ylös rantahiekasta*

Mead tunnettiin symbolisena interaktionistina, joka korosti vuorovaikutusta myöhempien sosiaalisten konstruktionistien tavoin. Lacan painotti teorioissaan toiseutta, ja myös Levinas tuli kuuluisaksi toiseusfilosofiastaan, jossa etiikan perustus haluttiin rakentaa hurmahenkisesti toiseuden palvonnan varaan. Derrida muistetaan dekonstruktiostaan, jossa kiistettiin yhtenäiset minuudet ja painotettiin identiteettien hajoamista. Myös Heideggerin ajattelua on tulkittu paitsi eksistenssifilosofisen yksilöajattelun ja subjektivismin lähtökohtana, myös eräänlaisena epäsubjektivismin korostamisena. Hänenkin puheissaan ja kirjoituksissaan häivähteli tietty yliyksilöllisen ajattelutavan varjo, joka tuli näkyville esimerkiksi käsityksessä ”Olemisen” asemasta. Se näkyi myös siinä, miten hän katsoi ”ajattelemisen” liittyvän ihmisen koko todellisuussuhteeseen: paikkoihin, seutuihin ja ehkäpä myös jostakin ”ylhäältä” annettuun poliittiseen lähetykseen. Onko siis minuuden ajasta aikaan jatkuvalla ja individualistisella käsittämistavalla kerrassaan mitään sijaa näiden 1900-luvun filosofien teorioissa?

Olen edellä todistellut, että yksilöllisyyden ja sosiaalisuuden käsitteet tuottavat toisensa aivan niin kuin teesi synnyttää antiteesin. Se, miten vastustetaan, on sen leimaamaa, mitä vastaan käydään. Toiseksi, individualismin ja holismin yhteen kietova avioliitto johtuu päättelyjen rakenteista. Siksi ei ole kummallista, miksi monien juhlittujen filosofien ajattelussa esiintyy sekä subjektivistisia että asubjektivistisia (eli subjektin kieltäviä) tarkoitusperiä.

Se, miten subjektin vaatimus seuraa objektivoinnista tai yrityksistä luopua subjektista, tuli näkyville myös jälkistrukturalistina tunnetun Michel Foucault’n ajattelussa. Hänen esittämäänsä hypostasoimisen ja objektivoimisen kritiikkiä on usein tulkittu pelkäksi yksilöllisyyden vastaiseksi yhteisöllisyyden puolustukseksi. Minän sosiaalista rakentumista painottaen esimerkiksi Foucault’n teoksen *Les mots et les choses* (1966) jälkimaininki ”ihminen katoaa kuin rantahiekkaan piirretty kuva”[397] on nähty hyvästijättönä ihmiselle ja vahvistuksena yhteisöille. Foucault’n

---

[397] Michel Foucault teoksensa *Les mots et les choses* (1966) lopussa (s. 398).

ajatuksessa ei ollut kuitenkaan kyse siitä, että jos ihmistä ei voi asettaa tarkastelun kohteeksi, yhteisön tai ihmisen yhteisöllisenä voisi.

Sen sijaan hän katsoi, että *tutkimuksen kohteeksi* asetetun ihmisen tulisi kadota. Edellä mainitun (ja jo sloganiksi muodostuneen) lauseen sisältö ei ollut nähdäkseni se, että ihmisyksilöt lakkaisivat olemasta olemassa, vaan se, että ihmisen objektivoiminen tieteissä pitäisi lopettaa. Tässä mielessä Foucault'n kannanotto ei ollut niinkään antropologinen kuin tieteenfilosofinen, eikä hän pitänyt ihmiselle luonteenomaisinta olotilaa vain jonkinlaisena "kasvottomien rakenteiden leikkauspisteenä". Tämä puolestaan näkyy kannanotoissa, joita Foucault esitti sosiaalisten rakenteiden, kuten vankilalaitoksen ja terveydenhuollon organisaatioiden, arvosteluissaan.[398] Tieteenfilosofisesti arvioiden Foucault katsoi, että kun kerran *yksilökeskeisessä* ihmistutkimuksessa on päädytty kehäpäätelmiin, ei pitäisi kääntää asetelmaa nurin ja jatkaa käänteiseen vaihtoehtoon, jonka mukaan ihminen on kohteena *yhteisön* jäsenenä tai lajina.

Foucault'n esittämää subjektin käsitteen arvostelua ei siis pitäisi yksiselitteisesti tulkita subjektin ja subjektivismin vastustamiseksi vaan pikemminkin yritykseksi järjestää uudelleen subjektin asema ja paikka filosofiassa. Tämä pyrkimys puolestaan näkyy selvästi esimerkiksi hänen kirjoituksessaan "Mikä tekijä on?", jonka hän julkaisi vastineeksi Roland Barthesin esseeseen "Tekijän kuolema".[399] Kirjallisten teosten tekijäsubjekteja koskeva aseman muutos on ollut Foucault'n mukaan paljastavaa, sillä muutosten myötä on osoittautunut, millä tavoin subjektin rooli on riippunut vallasta ja tietämisen tavoista. Tämä käy ilmi esimerkiksi kirjallisuuden historiasta.

Vielä keskiajalla *kaunokirjallisten* tekstien, kuten näytelmien ja runojen kirjoittajien henkilöllisyyttä pidettiin melko yhdentekevinä, kun taas *tieteellisten* tekstien kirjoittajat haluttiin tietää. Tämä johtui siitä, että totuus verifioitiin auktoriteetilla ja tekijän nimeä pidettiin takeena kirjoituksen luotettavuudesta. Uudelta ajalta ja valistuksesta asti tieteellisten kirjoittajien henkilöllisyyttä on vähätelty, persoonan korostamista on pidetty subjektiivisuuden tai epätotuudellisuuden merkkinä, ja tieteellinen totuus on haluttu nähdä persoonasta ja tekijäsubjektista riippumattomana osana kollektiivia tai jopa kollektiivin tuotteena.

Sen sijaan kaunokirjallisen tekstin tekijöistä on oltu kiinnostuneita romantiikan ajalta asti, ja joskus on koettu lähes sietämättömänä, mikäli

---

[398] Ks. esim. Michel Foucault'n teoksia *Naissance de la clinique vuodelta* (1963) ja *Surveiller et punir* (1975). Tässä suhteessa Foucault'lla oli ainakin yksi edeltäjä, kanadalaissyntyinen mikrososiologi Erving Goffman.

[399] Michel Foucault'n essee "Qu'est-ce qu'un auteur" vuodelta 1969 sisältyy muun muassa Daniel Défertin (ym.) toimittamaan Foucault'n kirjoitusten kokoelmaan *Dits et écrits I* (1994). Roland Barthesin alun perin vuonna 1967 englanniksi ilmestynyt essee "The Death of the Author" on julkaistu muun muassa Barthes-antologiassa *Image-Music-Text* (1977).

tekijää ei ole saatu tietää tai joku on onnistunut julkaisemaan jotakin salanimellä. Persoonan ilmaiseminen on siirtynyt tieteistä kaunokirjallisuuden ja taiteen reviiriin, mikä on merkinnyt tappiota filosofialle, sillä se on johtanut eräänlaiseen persoonan riistoon ja yksikön ensimmäisen persoonan filosofian kieltämiseen.

Se, että tieteen ihanteeksi on nykyisin asetettu anonyymiys ja kollektiivisuus, on tehnyt tieteestä eräänlaisen niittosilppurin, jonne tekijän persoona katoaa, ja filosofisista asioista pyritään päättämään komiteamietinnöillä ja toimikuntaratkaisuilla. Nietzscheläisenä tunnetun Foucault'n mielestä tämä ei ole ollut hyväksi filosofialle, ja olen myös itse sitä mieltä, että kyseisellä rehulla ruokittu tiede todistaa oikeaksi vanhan sananlaskun ”kameli on komitean suunnittelema hevonen”. Kaunokirjailijan tehtävänä pidetään nyt asioiden sanomista epäsuorasti ja tyylikeinoja käyttäen, kun taas filosofin ihanteeksi asetetaan se, että hän sanoo asiat suoraan ja ilman mitään tyyliä. On kielteistä, että nykyisessä anonyymiyttä ja tieteenharjoittajien keskinäistä vaihdettavuutta korostavassa tiedepolitiikassa akateemisten julkaisujen tärkeimmiksi persoonan ilmaisuiksi jäävät vain artikkelin kirjoittajien etu- ja sukunimet.

Vaikka tiedon mielipiteidenvaraisuus onkin vähentynyt kriittisissä tiedelaitoksissa, tietämisen tavat ovat valtapolitisoituneet siksi, että tiedon subjektiivisuutta ei ole myönnetty, ja on ajauduttu objektivistiseen idealismiin, joka on kiistänyt tiedon liittymisen ihmisten persoonaan. Tämä puhdasoppinen kuva tietämisestä on pönkittänyt poliittisia valtarakenteita baconilaisessa hengessä, jossa ”tieto on valtaa”, mutta myös niissä käytännöllisissä yhteyksissä, joissa vallan käyttö muuttuu ”tietämiseksi” taloudellisen ja poliittisen hallinnon päättäessä totuudesta.

Ajallisesti myöhemmissä seksuaalisuuden historioissaan Foucault viitoittikin tietä ”takaisin” kreikkalaiseen antiikkiin, jossa ihminen ei erottanut itseään sen enempää tietämisen subjektiksi kuin objektiksikaan – tai introspektion tekijäksi tai sen kohteeksi. Itse asiassa Foucault'n ajatus ”ihmisen katoamisesta” haluaa huuhtoa hiekasta esiin todellisen ihmisen: yksikön ensimmäisen persoonan filosofin, joka asettaa kysymyksensä minässä. Filosofiaa minästä maailmaan suuntautuvana elämänä Foucault perusteli puhuessaan ”itsestä huolehtimisen tekniikoista”.[400] Omat opetuksensa laiminlyöden Foucault tosin menehtyi aidsiin, mutta samalla hän voitti omakseen jotakin muuta. Filosofisen elämänsä kautta hän liittyi oppineiden rakastajien kerhoon. Myös Freudin käsitys oli, että minä toteutuu ehyenä silloin, kun se ylenpalttisen itsensä kanssa rakastelemisen sijasta suuntautuu ulkoisiin kohteisiin.

[400] Yksikön ensimmäisen persoonan filosofiaa edustavat johtopäätökset tulivat esille Foucault'n filosofiassa vasta jälkistrukturalistisen kiinnostuksen laannuttua, toisin sanoen seksuaalisuuden historioissa. Itsestä huolehtimisen (*le souci de soi*) teemasta ks. seksuaalisuuden historioiden kolmatta osaa vuodelta 1984.

6.2.2. Homunculus-ongelma

Tarkastelijana ja kohteena olemisen (eli subjektiin ja objektiin jakautumisen) ohella toinen (II) introspektioon liittyvä ongelmaryhmä koskee äärettömyyttä ja *homunculusta*. Kuten jo intentionaalisuutta tarkastellessani totesin, introspektio on suhde, jonka edellyttämisestä seuraa, että se pitäisi voida toistaa äärettömän monta kertaa. Jos mieli suuntautuu itseensä ja tiedostaa itsensä, siihen liittyy, että tuo suuntautumisen suhde pitäisi voida ainakin periaatteessa toistaa äärettömän monta kertaa, jolloin itsen tiedostaminen kertoisi äärettömän olemassaolosta ihmisessä. Tällaista ajatuskulkua nimitetään filosofiassa *ad infinitum* -argumentiksi. Kuvaankin sillä nyt ääretöntä rekursiota, loputonta viittaussuhteiden kehää, joka introspektiosta periaatteellisesti avautuu. Siihen liittyy myös ongelma, jota filosofian historiassa ja psykologiassa nimitetään *homunculus*-ongelmaksi.

Sana ”*homunculus*” on latinaa, ja se tarkoittaa 'pientä ihmistä'. Alkemistit nimittivät sillä olentoa, jonka he pyrkivät luomaan Paracelsuksen 1500-luvulla antaman esikuvan mukaan. Ongelma on, että jos pystyisimme minuuttamme tavoitellessamme luomaan ihmisestä täydellisen kuvan mieleemme, tuloksena olisi ihminen, joka joutuisi kysymään itseltään, ”mikä minä olen?” yhä uudelleen – ja niin edelleen loppumattomiin. Minuuksia paljastuisi toistensa sisältä kuin hymyileviä eukkoja venäläisistä puumaatuskoista.

Käsitys minästä ei tulisi sitä kautta selvemmäksi. Jos introspektio edellytetään, pitäisi käsittää, mitä äärettömyys sinänsä merkitsee päättelyn kannalta. Tämä ei muodostu ongelmaksi, jos äärettömyys ajatellaan numeroituvaksi ja ajallisesti rakentuvaksi ketjuksi. Mutta jos introspektio ajatellaan toistettavaksi samalla ajan hetkellä, pitäisi olettaa, että ihmisellä voi olla samanaikaisesti ajattelussaan ääretön määrä järjestettyjä pareja. Ihmisen tajunnan rajallisuuden vuoksi tällaista johtopäätöstä on vaikea hyväksyä sen enempää psykologisesti kuin aivofysiologisestikaan.

Toisaalta ihmisen kykyä tarkastella itseään on usein pidetty ihmiselle ominaisena inhimillisenä piirteenä, joka erottaa ihmisen intentionaalisuutta tietokoneen vastaavista paljon rajallisemmista toiminnoista. Tällöin näkemystä siitä, että ihminen voisi sisällyttää ajatteluunsa äärettömän määrän intentionaalisia suhteita, on tulkittu antropologisesti ja pidetty sitä osoituksena sielun ja tietoisuuden olemassaolosta. Se on siis nähty klassisten sieluoppien toisintona, eräänlaisena selittämättömänä ihmeenä, joka on synnyttänyt puheita ”äärettömyydestä ihmisessä”.[401]

---

[401] Aiheesta ks. esim Sven Krohnin analyysia teoksessa *Ihminen, luonto ja logos* vuodelta 1981 (s. 252).

Näissä filosofioissa ihmisen tietoisuus on nähty introspektion tuotteena, itsestä tietoisuutena, jonka mukaisesti ihminen ”tietää tietävänsä”. Tätä äärettömyyteen johtavaa ajatuspolkua pitkin ihmisen tietoisuutta on pidetty ”henkisyytenä ihmisessä”.

Sikäli kuin tietoisuus ei ole *olento*, vaan *kognitiivinen toiminto*, näitä toimintoja vastaavia sieluoppeja on pidetty turhana ihmisen olemusta koskevana metafysiikkana. Kielteistä näiden metafysiikoiden pois sulkemisessa on se, että sielun ja minän metaforat menettäisivät tällöin merkitystään käsitteinä, jotka viittaavat ymmärrykselle ja kokemukselle transsendenttiin, äärettömään rekursioon tai kykyyn operoida äärettömän idealla ajattelussamme. Samalla ’ääretön’, josta meillä ei voi olla kokemustietoa ja joka käsitteenä muodostaa transsendentalian[402], pitäisi eristää vain matemaattiseen tai loogiseen keskustelupuitteeseen, eikä asian merkitystä voitaisi tarkastella siltä kannalta, mitä äärettömyys merkitsee ihmisen olemuksessa tai maailmasuhteen osana.

Toisen esimerkin pelkästään matematiikkaan rajautuvan tarkastelutavan ahtaudesta tarjoaa kritiikki, jota Emmanuel Levinasin näkemykset ’äärettömyydestä etiikan perustana’ ovat saaneet matemaatikoilta.[403] Tämä pelkästään immanentilta tasolta esitetty arvostelu on osoittanut, kuinka äärettömän käsitteeltä on pyritty kiistämään se merkitys, joka viittaa ’rajauksille antautumattomaan’ kokemuksessa, ymmärryksessä ja ihmisten välisissä suhteissa. Kyse on ollut keskustelutasojen sekoittamisesta, jossa matemaattista äärettömän käsitettä on alettu pitää vertailukelpoisena suhteessa transsendentaalifilosofioille ominaiseen käsitykseen äärettömästä, ja sitten on kielletty käsitteen metaforallinen käyttö. Kun ’ääretön’ on ymmärretty pelkäksi matematiikan termiksi, se on menettänyt merkitystään käsitteenä, jota vastaavasta asiaintilasta emme voi muodostaa *mielikuvaa* ja joka viittaa aistikyvyllemme transsendenttiin.

Aivan riippumatta siitä, kuinka perusteltua on ajatella, että ihmiseen sisältyy äärettömyys, kyseistä ajattelutapaa voidaan arvioida niiden *käytännöllisten vaikutusten* valossa, joita äärettömyysmetafysiikan *kieltämi-*

---

402 Transsendentalia on käsite, jota vastaavasta asiasta ei voi olla kokemustietoa.

403 Viittaan Edmund Husserliin, joka muiden muassa kieltäytyi hyväksymästä Emmanuel Levinasin käsityksiä ’äärettömästä’. Toisena esimerkkinä voin mainita Alan Sokalin ja Jean Bricmontin teoksessaan *Fashionable Nonsense* (1998) esittämän arvostelun, jonka mukaan Jacques Lacanin, Julia Kristevan (s. 1941), Paul Virilion (s. 1932) ja Jean Baudrillardin (1929–2007) kaltaiset filosofit ovat soveltaneet matematiikan ja luonnontieteiden käsitteitä ”väärin” omassa esseistiikassaan. Sokalin ja Bricmontin kaltaisille kriitikoille voin todeta heidän itsensä ymmärtäneen kyseiset käsitteet disipliinimäisesti. He eivät ole suostuneet myöntämään, että luonnontieteiden, matematiikan ja logiikan käsitteet ovat joka tapauksessa *myös* metaforia, onpa kyseessä sitten ’valon nopeus’, ’äärettömyys’ tai ’mahdollinen maailma’. Tieteenfilosofisesti katsoen näillä metaforilla on symbolista merkitystä todellisuuden tarkastelussa käytettävien teorioiden osina. Vain äärimmäisen naiiveista lähtökohdista voitaisiin väittää, etteivät esimerkiksi fysiikan metaforat ja mallit heijastelisi ihmisen seksuaalisuutta ja sen mukaista suhtautumista luontoon.

sestä on seurannut. Kun äärettömyys ja sitä vastaava transsendenttius on kitketty pois ihmiskäsityksistä ja toiseuden ymmärtämisestä, ihmistutkimus on kääntynyt pelkäksi kielifilosofiaksi tai immanentin materialismin ja naturalismin mukaiseksi sosiaalitieteeksi. Tuloksena on ollut erilaisuuden likvidointia, tiedepoliittista yksipuolisuutta, universalistista ja totalitaristista antropologiaa sekä keskustelua tukahduttavaa myöntymisen filosofiaa. Seurauksena on ollut myös todistettavuuden ja kiistattomuuden vaatimuksia asioissa, joista varmaa tietoa ei voida saada.

Äärettömyyden idealla olisi nähdäkseni tärkeä merkitys ihmiskäsityksille, sillä se estäisi kutistamasta ihmisyyttä immanentteihin ja erilaisille merkityksille avautumattomien ajattelutapojen ehtoihin. Äärettömyyden edellyttäminen ratkaisee tavallaan myös *homunculus*-ongelman. Äärettömyyden olemuksen hyväksyessään ihminen hyväksyy lisäksi myös sen, ettei ihmisyyden ydin ole tavoitettavissa introspektion avulla sen enempää kuin absoluuttinen äärettömyys sinänsä.

6.2.3. Circulus vitiosus

Introspektion kolmas (III) ongelma on yleinen kehäpäätelmä, joka syntyy, kun ihmistutkimuksessa rajoitutaan tutkimaan mielen sisäistä intentionaalisuutta. Juuttuminen kehäpäätelmiin kertoo yleensä tieteen sisäänpäin lämpiävyydestä. Kysymys ei ole tällöin hermeneuttisessa kehässä tapahtuvasta ymmärtämisestä, joka avautuisi ja laajenisi spiraalin tavoin tarkistaessamme esiymmärryksiämme dialogissa maailman kanssa. Tällainen kehä ei ole suljettu, vaan se ajatellaan avoimeksi ja ajallisesti jatkuvaksi prosessiksi.

Sen sijaan introspektiiviseen tutkimukseen liittyvässä kehäpäätelmässä ei ole kyse vain jonkin asian teoreettiseen *esittämiseen* liittyvästä vaikeudesta (*circulum in demonstrando*), joka kohdattiin jo Meadin minäkonseptiossa. Sen sijaan introspektiossa on kysymys *periaatteellisesti ratkaisemattomasta* noidankehästä (*circulus vitiosus*), joka liittyy päättelyyn ja todellisuuden tarkasteluun itseensä.

Nykyajan filosofiassa näillä ongelmilla on useita esiintymiä. Filosofisen tutkimuksen rajoittaminen mielen filosofian sisäisiin kysymyksiin on merkinnyt, että ihmisen ajattelua on voitu jäljitellä ja mallintaa tekoälyn keinoin ja että ajattelun ja koneälyn välille on voitu luoda analogioita. Samalla näiden suhteiden käsitteellistä arviointia ja silloittamista varten on syntynyt kokonaan uusi tieteenala, kognitiotiede. Kun ihmisen ajattelua on mallinnettu tekoälyn keinoin, vaikutusyhteys filosofian ja kognitiotieteen välillä ei ole ollut vain filosofiaa hyödyntävä tai muutoin yksisuuntainen. Tapa asettaa *ajattelu* tutkittavaksi on muovannut tällöin ihmisten käsityksiä omasta ajattelustaan ja synnyttänyt tietynlaisen filosofiakäsityksen. Kognitiotieteellisen paradigman ja teko-

älyanalogioiden tuloksena inhimillinen ajattelu on nähty edellä kuvatun kaltaisena suljettuna järjestelmänä, jossa ihminen on redusoitu pois maailmastaan, yhteisöstään ja ympäristöstään ja idealisoitu objektiksi. Samalla on vahvistettu introspektiivisen ihmistutkimuksen asemaa, jonka mukaan ajattelusta on tehty mielen sisäistä kalkylointia, kybernettisen, itseriittoisen ja itseohjautuvan periaatteen mukaista toimintaa.

Tällaisen vieraantuneisuuden ohella eräs ihmistutkimukselle aiheutunut ongelma on, ettei kyseisiin asettamuksiin liittyviä peruskysymyksiä ole yleensä tiedostettu eikä käsitelty tekoälyntutkimuksen ja kognitiotieteen sisällä. Nähdäkseni tekoälyntutkimuksen ja kognitiotieteen voimakas esiinnousu filosofian ja psykologian piirissä perustuu siihen, että ne ovat pystyneet tukeutumaan positivistisen tieteenfilosofian perinteisiin kysymyksenasetteluihin. Virtuaalitodellisuudet ja kybernautinkypärät toistavat pääpiirteittäin samaa *ihmiskuvaa*, *tiedekäsitystä* ja *tutkimusotetta*, jotka muodostivat behavioristisen ihmistutkimuksen välineellisen taustan. Sen ominaispiirteitä olivat laboratoriokeskeisyys, ihmisen eristäminen luonnollisen ympäristön aistivaikutelmista ja kiinnittäminen mittalaitteisiin – siis juuri ne tutkimusotteet, joita myös George H. Mead sovelsi ja myöhemmin vastusti.

6.3. MINÄSTÄ MAAILMAAN

Edellä käsiteltyjen pulmien lisäksi kaiken yllä leijailee kysymys siitä, onko ihmisen tutkiminen sinänsä mahdollista tai onko siinä ylipäänsä järkeä – käsitetäänpä ihminen sitten yksilöksi, sosiaaliseksi olennoksi tai kulttuurisesti olemassa olevaksi *ihmisyydeksi*. Millä tavoin tieteellinen tieto valaisee ihmisten elämänongelmia tai auttaa niiden ratkaisemisessa filosofiaa tai elämänviisautta paremmin? Sisältyypä siis tutkimuksellisiin ajatuskulkuihin kehäpäätelmiä, paradokseja tai äärettömyyden ongelmia miten paljon tahansa, voidaan joka tapauksessa toistaa kysymys siitä, antautuuko ihminen lainkaan *tieteelliselle* tutkimiselle, vai olisiko parempi puhua eri ihmiskäsityksistä, antropologioista ja filosofioista ja pitäytyä arvioimaan niitä.

Eksistenssifilosofian piirissä tämä kysymys ei koske sitä, *onko* ihmistä olemassa, sillä ihmisyksilöiden olemassaoloa voidaan pitää kokemuksellisesti annettuna. Sen sijaan epäilyksiin antaa aiheen se, voidaanko *tutkimuksessa tavoittaa tieteellisen yleistämisen tarpeisiin soveltuvaa ihmisyyttä*. Ihmisten väliset erot ovat usein suuremmat kuin yhtäläisyydet. Voidaanko tai onko tarpeen yrittää löytää mitään ihmisen tai ihmisyyden yleistä hahmoa?

Alkuperäisessä muodossaan esitettynä Edmund Husserlin fenomenologinen metodi oli kuin tehty tällaista olemusten jäljittämistä varten. Sen menetelmällisenä lähtökohtana oli *epookki* (kreikan kielen sanasta

epokhé), joka tarkoittaa 'eliminoimista' ja 'sulkeistamista'. Fenomenologisen epookin mukaisesti havainnoista poistetaan tutkijan ennakkokäsitykset, tutkimusperinteiden vaikutus, tieteelliset hypoteesit ja käytännölliset intressit, ja kohde *redusoidaan* eli palautetaan siihen, mitä se itsessään on. Näin edeten on tarkoitus päästä kohteen puhtaaseen katselemiseen (*die reine Schau*).[404] Epookki siis ensisijaisesti *poistaa* tutkimuksesta sen, mitä käyttöä saatavalla tiedolla voisi olla mutta säilyttää kohteen alkuperäisessä yhteydessään. Samalla se pyrkii luomaan käsitteellistä tietoa käytäntöihin ja tarkoituksiin suuntautuneesta elämästä.

Tällöin fenomenologia on luonnehdittavissa lähes yksinomaan päätelmänomaiseksi toimitukseksi ja teoreettiseksi asenteeksi, jolloin tutkimuskin tulee helposti määriteltyä sen kautta, mitä se ei ole. Samalla ei myöskään vastata siihen, jääkö yksinomaan *poistamalla* ihmisestä jäljelle kaikkein olennaisin, ihmisen olemukselle ominainen. Voidaan kysyä, eivätkö ihmisyydelle ole yhtä tärkeitä ihmisen yksilölliset piirteet, joiden kautta ihminen erottuu persoonaksi.

Varsinaiseen olemukseen Husserl ajatteli päästävän fenomenologisen kuvauksen kautta, jota varten hän kehitteli *eideettisen reduktion* menetelmän (kreikan kielen sanasta *eidos* $\approx$ idea). Sen lähtökohtana on kohteen muuntelu ja kuvittelu mahdollisimman monissa yhteyksissä, jolloin tajuntamme ikään kuin uudelleen rakentaa tutkimuksen kohteen fenomenologisessa konstruktiossa. Tuloksena olevilla eidoksilla tarkoitetaan tässä yhteydessä samaa kuin Platon tarkoitti olioiden 'muodolla' ja Kant 'noumenonilla'.

Tällainen tutkimus tulee helposti lähelle subjektiivista idealismia, jonka mukaan oliot eivät määrää tajuntaamme vaan tajuntamme olioita. Millaiseen asemaan asettuisi silloin ihmisen yleistä hahmoa tavoitteleva tutkimus? Tämä toteamus voidaan tosin osoittaa aiheettomaksi huomauttamalla, ettei fenomenologiassa lainkaan tutkita olioita vaan olemuksia ja merkityksiä. Olemassaoloa koskevaa kysymystä ei siis sen enempää kiistetä kuin myönnetä, vaan se ikään kuin siirretään syrjään siksi aikaa, kunnes tutkija saa varman otteen kohteesta. Havainnon perustana eivät tällöin ole sen enempää empiiriset tosiasiat kuin fenomenalismikaan, joka kiistää niiden olemassaolon.

Myös fenomenologisen ratkaisun kautta nousivat esiin kysymykset inhimillisen tajunnan asemasta ihmisen tutkimisessa sekä itsen havainnoimista yleisesti koskevat pulmat. Historiallisesti katsoen ne artikuloituivat sen kehityksen kautta, jonka mukaisesti Husserl päätyi menetelmällisissä askeleissaan edellä selitettyyn transsendentaaliseen ja absoluuttiseen fenomenologiaan. Mikäli otetaan huomioon se kritiikki, jonka ihmisen asettaminen kohteeksi on saanut osakseen, tulee tila eksistenssifilosofiselle kysymysten asettamiselle itsestä maailmaan päin. Tällainen

---

[404] Edmund Husserl *Ideen*-teoksessaan; *Husserliana*, osa 3.

suhde voi olla vain omakohtaisesti koettu, ja ihmisen tutkimiselle se merkitsee vaatimusta sekä itsessä että toisissa ihmisissä olevan ainutlaatuisuuden ja historiallisuuden jatkuvasta huomioon ottamisesta.

6.3.1. Kohti ihmisen olemusta

Perusteltuja ovat nähdäkseni molemmat näkökannat: toisaalta sosiaalisuutta painottava yhteisöllisyyden myöntäminen ja toisaalta yksilöä korostava individualismi. Holismiksi eli kokonaisvaltaisuudeksi ei olekaan syytä kutsua ajattelutapaa, joka tukeutuu ainoastaan sosiaalisuuteen tai individualismiin vaan joka kokonaisvaltaisuuden perusidean mukaisesti *huomioi ihmisen erilaiset olemuspuolet*. Ne ovat kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen. Kehollinen ja tajunnallinen ovat yksilöllisiä, ja situationaalinen puolestaan liittyy sosiaalisuuden alaan. Nämä eri eksistenssitasot yhdessä huomioon ottamalla voidaan päästä kohti *ihmisyyttä*, toisin sanoen ihmisen olemusta.

Tällä tavoin sanoessani ei pyri olemaan erityisen ”demokraattinen”, kaiken kattava tai tasapuolinen saati mikään kohtuullisuutta korostava keskitien kulkija. Kyseiseen johtopäätökseen olen tullut vain siksi, että nämä ihmisen eri olemuspuolet piirtyvät esiin väistämättä, mikäli ihmistä ylipäänsä tutkitaan tieteissä.

Ihmisen eri olemuspuolien huomioon ottamisen vaatimus näkyy myös fenomenologisen filosofiaperinteen sisällä. Husserlin alkuperäisellä idealistisella lähestymistavalla oli siinä paikkansa aivan niin kuin Heideggerin myöhemmällä olemisen kokonaisuutta korostavalla ”arkirealismillakin”. Heideggerin ajattelussa individualismia edusti keskittyminen ihmisen omaan olemassaoloon ja ”sosiaalisuutta” puolestaan ihmisen näkeminen yhteisöjensä tai ympäristöjensä osana. Fenomenologisen tieteenfilosofian näkökulmasta tärkeää on *sekä* subjektiivisten maailmankatsomusten *että* yleisten ihmiskäsitysten tuntemus, ja käsittelenkin kysymystä tarkemmin seuraavassa pääluvussa, jossa tukeudun muun muassa Lauri Rauhalan teoriaan ihmisen kolmesta eksistenssitasosta.

Filosofisen ajattelun palauttamiseksi psykologiaan sekä tutkimusetiikan ja yhteiskunnallisen eettisyyden turvaamiseksi tieteen olisi tärkeää tunnustaa kaikki tajunnan tasolla vallitsevat minuuden puolet. Humanistista psykologiaa voidaan luoda vain minuuden koko rakenteen tuntemisen varaan. Kyse on perimmältään ihmiskuvan muutoksesta, astumisesta mekanistisen, välineellisen ja objektivoivan ihmistutkimuksen piiristä ”takaisin” henkilökohtaiset kokemukset tunnustavan ihmiskäsityksen maailmaan. Niin *idin*, *egon* kuin *superegonkin* jonkin osatekijän tai alitajuisen aineksen pois sulkeminen minuuden konstellaatiosta olisi yhtä väkinäistä kuin reaalisen, imaginaarisen tai symbolisen aineksen jättäminen pois ihmisen minuuden rakenteesta. Kuten jo edellä

todistelin, ihmisen tutkiminen kohteena tuottaa sekä yksilöllisen että sosiaalisen puolen aivan niin kuin Meadin käsitteet *I* ja *me* syntyivät tarkastelujen kehämäisyydestä johtuvina välttämättömyyksinä.

Tärkeää on huomata, että huolellisestikaan perusteltu ihmiskäsitys ei voi koskaan olla täydellinen, vaan yksittäisten ihmisten tavoin myös se on jatkuvassa muodostumisen, varsinaistumisen tai hegeliläisittäin ilmaistuna ”tulemisen” (*das Werden*) tilassa. Tällöin käsite ’ihminen’ on sielun, maailman ja äärettömän käsitteiden tavoin *transsendentalia* eli puhtaan järjen käsite, jolla ei ole vastinetta kokemuksessa.

Näillä käsitteillä on kuitenkin merkitystä siksi, että ne ohjaavat *tavoittelemaan* ykseyttä aistitiedon alueella. Sellaisina ne luovat edellytyksiä holistisen eli ehjän ja yhtenäisen maailmankuvan muodostamiseen, jolloin ’holismilla’ viitataan *ihmisen sisäisten kokemusten järjestykseen* – ei mihinkään yliyksilölliseen, arvouniversalistiseen tai totalitaristiseen poliittiseen järjestelmään tai kaiken kattavaan tieteelliseen metodiin. Samalla tällainen filosofia asettuu jo lähtökohdissaan kauaksi objektiivisuutta tavoittelevista ajatussuunnista.

6.3.2. Subjektiuden kriisin ylittäminen

Aloitin tämän luvun kirjoittamalla ”subjektiuden kriisistä”, jolla viittaisin minuuden tapaan haljeta vähintäänkin kahtia tieteellisissä tarkasteluissa. Meadin vertaaminen fenomenologiaan, psykoanalyysiin, postmodernismiin ja jälkistrukturalismiin sekä Buberin, Derridan, Lacanin, Levinasin ja Žižekin viisauteen on valottanut, että kahtiajaot johtuvat ihmisen objektivoimisesta tieteissä. Tällä analyysillani olen vahvistanut väitettäni ensimmäisen persoonan filosofian ja itsestä maailmaan suuntautuvan toiminnallisen sosiaalipsykologian oikeutuksesta.

Entä mitä edellä sanottu merkitsee tieteenfilosofialle ja sosiaalipsykologialle? Millä tavoin toiminnallinen sosiaalipsykologia ja itsestä maailmaan suuntautuva ajattelu voivat auttaa selvittämään tai ratkaisemaan subjektiuden kriisiä? Millaista näkökantaa edustan suhteessa individualismiin ja kollektivismiin?

Kannatan käsitystä, jonka mukaan ihmisellä on transsendentaalinen ja *a priori* olemassa oleva minuus, mutta pidän perusteettomana tuon minuuden introspektiivistä ja itsereflektiivistä tavoittelua. Sen sijaan edustan asennetta, jossa tunnustetaan minuuksien yksilöllinen olemassaolo mutta samalla myös projisoidutaan itsestä maailmaan aktiivisesti. Tämä merkitsee, etten nojaudu pelkkään yksilöpsykologiaan, joka näkee ihmisten elämänkysymykset vain ”tajunnan sisäisinä” ongelmina, mutta en myöskään tukeudu sosiaalisten konstruktionistien käsitykseen, joka pitää yhteiskunnallisia rakenteita olemassa olevina tai keskittyy analysoimaan ainoastaan ihmisten suhteita ja diskursseja. Sen sijaan myönnän yksilöi-

den olemassaolon *ja* heidän relationaaliset viittaussuhteensa toiseuteen ja todellisuuteen pyrkien luomaan sosiaalipsykologiaa sekä individualistisen että relationaalisen lähestymistavan varaan. Tällä orientaatiolla on luonnollisesti myös subjektiuden kriisiä koskevia seurauksia.

6.3.2.1. *Tunneteoreettisen individualismin yksipuolisuus*

Perinteisesti subjektiuden kriisi katsottiin ohitetuksi niin sanotun kielellisen kumouksen yhteydessä, toisin sanoen luovuttaessa pitämästä sosiaalisia konstruktioita olemassa olevina ja kääntämällä katseet ontologisten seikkojen sijasta kielipeleihin ja diskursseihin postwittgensteinilaisen uuspragmatismin antaman esikuvan mukaisesti. Tällaista asennoitumista ovat edustaneet diskurssi- eli keskusteluanalyytikot, jotka ovat nähneet sosiaaliset konstruktiot lähinnä kielellisinä. Tämän lähestymistavan varjopuolena on ollut se, että todellisuus on ylipragmatisoitu, ja kokemukset on yritetty redusoida vain kieleen. Esimerkiksi Emmanuel Levinas (1974) on todennut, etteivät ihmisten tärkeimmät kokemukset ole lainkaan kielellistettävissä, eli ne kuuluvat ei- tai esipredikatiivisen kokemisen (psykologiassa ei- tai esiattribuoituvien) kokemusten alueelle.

Itse asiassa tärkeimmät kokemukset ovat juuri sellaisia. Jos vaikkapa tulet laittaneeksi kätesi kuumalle lieden levylle, osaat varmasti vetäistä sen pois ilman asian käsitteellistämistä. Et siis tarvitse sanoja: ”Onpa *kuuma* hellan levy, joten taidanpa vetää käteni pois, ennen kuin tulee kolmannen asteen palovamma.” Monet meistä muistavat lapsuudestaan, miten saatoimme talviseen aikaan ihan vain uteliaisuuttamme nuolaista jotakin kylmää metalliesinettä, johon kokeilunhaluinen kieliparkamme jäätyi tietysti kiinni. Ja voi sitä tuskaa, joka sen irti repäisystä seurasi! Tällöinkään ei tarvittu käsitettä ’kipu’, vaan kokemuksen merkitys valkeni ilman vastaavaa käsitettä, esipredikatiivisesti. Samaa asiaa voidaan havainnollistaa myös jollain erityisen myönteisenä pidetyllä kokemuksella, olkoonpa se vaikka orgasmi: myöskään seksuaalisen kanssakäymisen hetkellä emme kaiketi pysähdy järkeilemään, että ’ahaa, nyt multa tulee, onpa hyvä *orgasmi*...’. Seksuaalisen kanssakäymisen yhteydessä ihmiset eivät yleensäkään *ajattele* tai *tiedä* kokevansa kokemuksia, vaan oikeat sanat ovat ”älä puhu”, ja vastaavanlaisia elämyksiä tarjoavat useat muutkin voimakkaat kokemukset. Tunteet, joita luonnehtivat esimerkiksi kuumuus, kylmyys, kipu, nautinto, tyydytys tai ruokahalu, *ovat merkityksellisiä jo pelkän esipredikatiivisen, eli kieltä edeltävän, kokemuksen perusteella*.

Tässä mielessä ei ole ihme, että yksilönkokemusten ja individualismin puolesta on viime vuosina puhuttu varsinkin filosofisten tunneteorioiden piirissä, jossa myös yksilöiden kokemusmaailman muunnelmat on jouduttu myöntämään. Tunteiden yksilöllisyyttä, esikielellisyyttä tai täydel-

listä kielestä riippumattomuutta kannattavia tutkijoita on kuitenkin syytelty solipsismin tukemisesta, kokonaisvaltaisen metodologian kiistämisestä ja yksityiskielen pitämisestä mahdollisena – siis luonnontieteellisten yleispätevyysihanteiden vastaisuudesta. Tämä on ollut kuitenkin lyhytnäköistä, sillä aistikokemustemme, elämystemme ja tuntemustemme tunnustaminen yksilöllisiksi on vain ihmisen situaatiota eli elämäntilannetta leimaavan perusasetelman myöntämistä, aivan kuten olen todennut teokseni *Filosofiset viuhahukset* (2007) artikkeleissa ”Tunnetko tunneteoriaa” ja ”Sinä ja minä liikennevaloissa”.

Mutta myös tunneteoreetikoiden tieteellinen asennoituminen on ollut lähtökohdiltaan ideologista. Jo järjen ja tunteiden vastakohta-asetelma sinänsä on oirehtinut siitä kahtiajaosta, jota tunneteoreetikot ovat epäsuorasti toistaneet ja jota jälkistrukturalistit ovat nimittäneet binäärioppositioilla operoimiseksi. En siis halua epäkontekstualisoida tunteita tai pitää niitä yksilöiden sisäisinä tuntemuksina, jotka noudattaisivat vain neurotieteellisiä lakeja. Toisaalta en myöskään ajattele, että ihmiset olisivat yläpuolellaan toimivien rakenteiden voimattomia uhreja tai reagoijia. Sen sijaan katson, että ihmiset ovat yksilöitä, jotka *toimivat* vuorovaikutuksessa toistensa kanssa ja herättävät toisissaan ajatuksia ja tuntemuksia. Tällöin myös subjektiviteetti on luonnehdittavissa yhdeltä olemuspuoleltaan sosiaaliseksi suhteeksi mutta ei pelkästään sosiaalisten rakenteiden aikaansaamaksi vaikutukseksi.

Samaa individualistis-liberaalia johtopäätöstä puoltavat myös loogisanalyyttisen kielifilosofian tulokset. Esimerkiksi Jaakko Hintikan ja hänen työryhmänsä (1988) mukaan emme voi konstruoida yleispätevää kielioppia ”persoonallisia propositionaalisia kielen ilmaisuja” sisältäville väitteille, jotka kuvaavat esimerkiksi jonkun yksilön tietämistä, uskomista tai tahtomista (vrt. edellä sanottuun ”tahtomisen tahtomisesta”). Tämä ei merkitse, että kielioppi olisi lausumatonta tai tavoittamatonta, mutta se on kylläkin tyhjentymätöntä, mikä puolestaan tukee subjektivistista ja relativistista tieteenfilosofiaa. On esimerkiksi mahdollista tutkia, miten kukin kieliyhteisön jäsen konstruoi kielensä, ja voidaan hyvin selvittää, kuinka ihmiset käyttävät kieltä vaikkapa sanomalehtikirjoituksissa, mutta tyhjentävästi ei voida vastata siihen, mitä kukin ihminen loppujen lopuksi ilmaisuillaan tarkoittaa, eikä merkitysten runsautta voida siten rajoittaa mihinkään ennalta määrättyyn kategoriaan.

Kun semanttinen universalismi on kielifilosofien toimesta todettu saavuttamattomaksi, tämä päätelmä vahvistaa eksistenssifilosofista elämänasennetta, jonka mukaisesti ihminen on ollessaan yksilöllisimmillään myös ”sisäisimmillään ja syvimmillään”, käyttääkseni Kierkegaardin kieltä. Olennaista on, että ihmiselämän tärkeimmät kokemukset ovat vaikeasti, jos ollenkaan, sanallistettavissa. Tämä pitää yhtä sen kanssa, että yleispätevää *tietoa* voidaan saavuttaa melko pienistä ja vähäpätöisistä asioista, mutta muutoin pitää paikkaansa Nietzschen teoksessaan *Epä-*

jumalten hämärä esittämä ajatus, ettei mikään sellainen, mikä pitää todistaa, ole suuriarvoista. Ehkä jonkin verran kohtalokasta tässä johtopäätöksessä on se, että tietoon tai tietämiseen perustuvaa asennetta tullaan pitäneeksi yksioikoisesti infantiilina tai pinnallisena maailmasuhteena.

6.3.2.2. *Diskurssianalyysin normatiiviset sidokset*

Subjektiuden kriisin ”kielelliseen kumoukseen” ja yhteiskuntatieteellisiin keskustelunanalyyseihin liittyvä ongelma on sisältynyt siihen, että vaikka kyseinen lähestymistapa onkin onnistunut hylkäämään varhaisempaan sosiaaliseen konstruktionismiin liittyvän oletuksen sosiaalisen toimintatason *ontologisesta* olemassaolosta, myöhemmät keskusteluanalyytikot eivät ole ottaneet riittävästi kantaa *yksilöiden olemassaolon* puolesta, vaan he ovat pitäytyneet analysoimaan puheita, argumentaatiota ja kieltä. Esimerkin tarjoaa Chris Weedon, joka teoksellaan *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (1987) halusi nähdä sukupuolenkin riippuvaisena ensisijaisesti sukupuoli-identiteetistä. Sukupuoli-identiteetin hän yritti edelleenredusoida diskursseihin, sosiaalisiin suhteisiin ja kielenkäyttötilanteisiin. Tällä tavoin sukupuoli tematisoitiin mielikuviksi sukupuolesta, ja ne taas pyrittiin johtelemaan sosiaalisista suhteista, vaikka sukupuoli on epäilyksettä ontologisesti olemassa oleva biologinen ominaisuus. Niinpä sukupuolen biologisen ja kaksiarvoisen olemassaolon myöntämistä ei voitaisi arvostella ainakaan ”mielivaltaiseksi liberalismiksi”, kuten monet postmodernistit ja myöhemmät *queer*-teoreetikot ovat tehneet. Palaankin asiaan seuraavassa pääluvussa.

Itse asiassa subjektiviteetin johtelemista sosiaalisista rakenteista (tai minuuden palauttamisyrityksiä niihin) voitaisiin sanoa totalitarismiksi, sillä mitäpä muuta ihmisten altistuminen diskursseille on, kuin minuuden objektivointia ja ympäristön asenteiden omaksumista. Asiaan liittyvä normeille alistuminen ei riipu tällöin siitä, pidetäänkö sosiaalisia rakenteita olemassa olevina vai ainoastaan kielellisinä, sillä diskurssi on aina myös symbolinen rekisteri, joka riippuu vallitsevasta normatiivista tai paradigmasta ja niihin sisältyvistä valtasuhteista. Kuitenkaan esimerkiksi homoseksuaalien identiteettiä ei ole todellisuudessa voitu johdella diskursseista eikä redusoida niihin, sillä homoseksuaalisuus ei ominaisuutena johdu diskurssista. Mikäli niin olisi, homoseksuaalisuus voitaisiin lopettaa lopettamalla homoseksuaalinen diskurssi ”homopropagandana” tai estämällä ilmiön sosiaalinen esiintymismuoto, homoseksuaalinen käyttäytyminen. Homoseksuaalisuus sinänsä ei ole kuitenkaan poistunut eikä vähentynyt edes vahvimman yhteiskunnallisen painostuksen tai ”heteropropagandan” tuloksena, joten yksilöiden poikkeavan toimin-

nan taustalla täytyy vaikuttaa jokin olemassa oleva, esimerkiksi biologinen tai kehollinen, ominaisuus.

6.3.2.3. *Toimijuuden näkökulma*

Sosiaalisen konstruktionismin perinne voidaan jakaa ontologiseen ja diskursiiviseen. Meadiläinen symbolinen interaktionismi on ollut Meadin omien lähtökohtien puolesta lähempänä ontologista konstruktionismia, jonka mukaan "yleistynyt toinen" ymmärretään olemassa olevaksi ja metafyysiseksi rakenteeksi. Sen sijaan kielellistä kumousta ja Michel Foucault'n edustamaa jälkistrukturalismia seurannut konstruktionismi ei enää pitänyt keskeisenä rakenteiden olemassaoloa. Varhaisimmat merkit tästä käänteestä näkyivät Harvey Sacksin (1935–1975) pyrkimyksissä kartoittaa ihmisten arkitodellisuutta keskustelunanalyyseillä, joiden kautta hän halusi selvittää, miten ihmiset tuottavat sosiaalista järjestystä vuorovaikutuksessa toimimalla. Jo 1960- ja 1970-luvuilla Kalifornian yliopistoissa pitämissään luennoissa Sacks painotti Harold Garfinkeliltä omaksumiaan etnometodologisia vaikutteita seuraillen, että uskovatpa ihmiset sosiaalisen todellisuuden olemassaoloon tai eivät, he joka tapauksessa pyrkivät tuottamaan ja säilyttämään jaettua ymmärrystä todellisuudesta. Michael Billigin (1987) sekä Jonathan Potterin ja Margaret Wetherellin (1987) myöhemmin edustama diskursiivinen sosiaalipsykologia vastusti niin ikään essentialismia, ontologisia oletuksia ja realismin tavoittelua, ja samaa on painottanut Kenneth J. Gergen (2009) "relationaalisessa sosiaalipsykologiassaan": pyrkiessään tekemään sosiaalisesta konstruktionismista "anti-essentialistista", "anti-ontologista" ja "anti-realistista" sekä halutessaan kiinnittää huomiota yliyksilöllisten rakenteiden ja vuorovaikutuksen osapuolten sijasta ihmisten suhteisiin.

Siirtyminen arkielämän kielellisen konstruoitumisen tutkimiseen ei ole kuitenkaan ollut ongelmatonta. Sosiaalipsykologia on tiede, joka lepää edelleen yleistynyttä toista koskevan ontologis-metafyysisen hypoteesin varassa, vaikka 1980-luvun kielellisen kumouksen jälkeisenä aikana se onkin haluttu muuntaa ihmisten suhteita korostavaan relationaaliseen muotoon. Kyseessä on koko tieteenalan keskeinen presuppositio, perusaksiooma ja *primus motor*, joka helposti saa koko tieteenalan näyttämään teologialta. Keskeistä onkin, miten se pitäisi ymmärtää.

Nykyaikaisinta ja myös politiikan tutkimukseen soveltuvaa lähestymistapaa edustavat *toimijuutta* tai "moraalista toimijuutta" (*moral agency*) korostaneet sosiaalipsykologit, joista esimerkin tarjoaa Gil Richard Musolf teoksellaan *Structure and Agency in Everyday Life* (2003). Interaktionistisessa ja relationaalisessa näkemyksessään ihmisestä, joka *toimii* yhtäältä rakenteiden ja toisaalta oman identiteettinsä välimaastossa, Musolf on tukeutunut etenkin William Jamesin näkemykseen

minuuden sosialisaatiosta, George H. Meadin käsitykseen sosiaalisista objekteista sekä Erving Goffmanin teoriaan rooleista ja instituutioista. Filosofisesti katsoen ongelmallista on kuitenkin se, että vaikka enää ei olekaan korostettu rakenteiden olemassaoloa, ei ole täysin tunnustettu myöskään yksilöiden olemassaolon merkitystä, ja sikäli kyseinen lähestymistapa on jäänyt yksipuoliseksi. Vastaukseksi tarjoan dialogiseen filosofiaan perustuvaa relationaalisuuden tulkintaa, jossa myönnetään ihmisen monikerroksisuus ja eksistenssitasot yhtä hyvin yksilön, yhteiskunnan kuin tajunnan ja mielikuvituksenkin tasoilla. Kyseinen lähestymistapa soveltuu niin yhteiskuntakritiikin esittämiseen kuin terapiakäytäntöihinkin, sillä tavoitteena on aktivoida ihmisten yksilölliset ja persoonalliset motiivit, itsemääräämisoikeus ja tietoisuus sellaiseen tavoitteelliseen toimintaan, jolla voidaan myös korjata ongelmallisiksi osoittautuneita olosuhteita.

Tässä tutkimuksessa en ole antautunut kehittelemään post- tai uusmeadiläisyyteen liitettyjä ideoita varsinaiseksi toimijuuden teoriaksi, sillä niin olen tehnyt jo kirjassani *Dialoginen filosofia*. Tässä kirjassa olen pitäytynyt uusmeadiläisyyden toiseen kehityslinjaan: pohtimaan, mikä on sosiaalipsykologian aihe tai kohde. Tehtäväkseni olen täsmentänyt sosiaalipsykologisen ihmiskäsityksen kehittelyn. Toimijuuden teorialla on tosin siinäkin tärkeä osa sikäli, että ihminen nähdään eksistenssihermeneutiikalle ominaisesti maailmassa suuntautuvana ja aktiivisena toimijana. Toimijuuden (*agency*) käsite onkin angloamerikkalaisessa ajatusmaailmassa kaksitahoinen sikäli, että sillä voidaan tarkoittaa aktiivista toimijasubjektia tai toiseudenvaraista ja ulkopuoleltaan ohjautuvaa toimija-agenttia. Kuten lukijani voivat huomata, laitan enemmän painoa ensin mainitulle, tosin toivoen, ettei kumpikaan söisi tilaa toiselta. Onhan molempien puolien myöntäminen ihmisyyteen sisältyviksi myös ihmisen dialogisen olemuksen tunnustamista.

6.3.3. Pieni filosofinen muistio

Entä miten tässä työssä konstruoimani ensimmäisen persoonan filosofia vastaa edellä esittämiini kysymyksiin? Minän ”subjektiivisina” pidetyt kokemukset on nähty usein relatiivisina, sillä tieteen käsitykset ihmisestä on perustettu kartesiolaisuudesta, valistuksesta ja marxismista asti objektiivisen ja absoluuttisen tiedon tavoitteluun. Itsen löytyminen ja minän kehittyminen eivät kuitenkaan tarvitse tuekseen sellaista objektivismin ihannetta, jonka käsitteellisenä vastakohtana voisi sitten syntyä ajatus ihmisyksilöllä olevan tiedon ja ymmärryksen subjektiivisuudesta. ”Objektiivinen tieto” onkin tieteen zombie, joka kummittelee relativismia julistavien tieteen protestanttien taustalla.

Objektivoivien menetelmien kautta tapahtuva ihmistutkimus on johtanut eräänlaiseen sipulin kuorimiseen. Sen sijaan minässä asetettava ensimmäisen persoonan filosofia on subjektivismin ja objektivismin ylittävää interaktiivisen maailmasuhteen filosofiaa. Ihminen sulkeistaa introspektion ja asettaa kysymyksensä itsestä maailmaan suuntautuvina asiakysymyksinä. Tällainen ihminen toimii aktiivisesti maailmassa.

Ensimmäisen persoonan filosofian kautta näkyy parhaiten myös se, mikä ihmisessä on olennaista, toisin sanoen ihmisen olemukselle ominaista. Mikäänhän ei ilmennä yleistä ihmisyyttä paremmin kuin henkilökohtainen. Samalla kun ihmistutkimus lakkasi näkemästä äärettömyyttä ihmisessä, se latistui immanentille humanismin, henkisyyden ja persoonan kieltävälle tasolle. Äärettömyyden kuolema kaatoi hautaan myös vastakohtansa mahdollisuuden: äärellisen ihmisen. Toisaalta ihmisen tappamisella ja kantilaisen *”Was ist der Mensch?”* -kysymyksen sulkeistamisella, on viety loppuun nietzscheläinen jumalten kuolema. Sikäli kuin tätä kautta on päästy eroon ihmisestä, on onnistuttu vain osittain. Henkiin on herännyt varsinainen ihminen, luomaton ja alkuperäinen yli-ihminen, joka kulkee matkan itsensä tutkimisen tuolle puolen ja astuu subjektivismin ja objektivismin yli. Näin ei häviä ihminen. Sen sijaan katoaa *tieteen kohteeksi* asetettu ihminen.

III

FILOSOFINEN SOSIAALIPSYKOLOGIA

7.

Minuuden rakenne

Jean-Christophe Grangén romaaniin perustuvassa elokuvassa *Purppuravirrat* (*Les rivierès pourpres*) poliisitutkija Pierre Niemans saa analysoitavakseen ruumiin, jolta on katkaistu jalkaterät ja kädet ranteita myöten ja jonka silmätkin on kaivettu pois päästä.[405] Ratkaistakseen oudon ja brutaalin rikoksen tutkijan on selvitettävä uhrin alkuperä ja se, kenelle kyseinen ruumis kuuluu.

Juonenkäänteidensä ohella elokuva ohjaa kysymään, mistä ihmisen identiteetti ja hänen yksilölliset piirteensä muodostuvat. Ominaisuuksia, jotka erottavat ihmisyksilöä toisista ihmisistä, sanotaan usein persoonallisuudeksi, joskus vain piirteiksi. Kädet, silmät ja jalkaterät ovat osa ihmisen fyysistä identiteettiä. Niistä yksilöllisyytemme on luettavissa jopa varmemmin kuin kasvoista, jollaisia tulee väenpaljoudessa vastaan useita. Tämän merkiksi myös henkilötodistuksia jakeleva viranomainen kerää arkistoihinsa asiakkaidensa sormenjäljet, ja silmien iiriksiä skannataan turvatarkastuksissa sekä pankkiholvien ovilla.

Toisaalta kasvojen kokonaisuus kertoo varmastikin enemmän ihmisen persoonasta kuin käsien tai verkkokalvojen ominaisuudet. Tulkitessamme toisia ihmisiä me arvioimme heitä heidän kaikkien yksittäisten ulkonäköseikkojensa yli.

Mutta koostuuko ihmisen identiteetti, yksilöllisyys, minuus, luonne tai persoonallisuus vain joistakin havaittavista ominaisuuksista, kuten kasvoista tai sormenpäiden kudoksista? Muuttuisiko ihminen toiseksi ihmiseksi tai kadottaisiko hän oman itseytensä, identiteettinsä tai persoonallisuutensa, jos nämä tekijät vähennettäisiin ihmisestä pois? – Tuskinpa. Esimerkiksi sodissa ja muissa onnettomuuksissa ihmiset ovat menettäneet kätensä tai jalkansa, ja he ovat saattaneet menettää silmänsäkin, mutta silti he ovat henkiin jäätyään ja vakavasti traumatisoiduttuaan säilyttäneet sen, mikä heissä on heitä itseään, identiteettiään ja persoonallisuuttaan. Ihmisen identiteetti, yksilöllisyys, persoonallisuus ja

[405] Mathieu Kassovitz ohjasi Jean-Christophe Grangén vuonna 1998 julkaiseman romaanin *Les rivierés pourpres* (suom. *Purppuravirrat*, 1999) elokuvaksi vuonna 2000. Englanninkielinen nimi ”The Grimson Rivers” viitannee kriittisesti Harvardin viralliseen väriin.

minuus eivät riipu hänen ruumiillisista ominaisuuksistaan kuin ainoastaan osaksi. Merkittävämpiä ovat ne puolet, joita sanotaan psyykkisiksi, tajunnallisiksi tai henkisiksi.

Tämä ohjaa kysymään, onko ihmisessä jokin henkiseksi luonnehdittava identiteetti, joka on yhtä olemassa oleva ja alkuperäinen kuin sormenjälkemme tai silmämme – siis jotakin sellaista, mikä ihmisessä on ”sisintä ja syvintä”, kuten Kierkegaard sanoisi.[406] Myös sana ”persoonallisuus” voidaan ymmärtää yhdeksi nimeksi tämäntyyppiselle asialle. Näin ajatellen persoonallisuutta pidettäisiin sisäisenä ominaisuutena ihmisessä. Alkuperältään se voi olla synnynnäinen tai elämän myötä rakentunut, tai koostua niistä molemmista.

Persoonallisuuden käsitteellä onkin tarkoitettu myös ihmisyksilölle ulkopuolelta muotoutuneita piirteitä, jotka ovat syntyneet hänelle yhteisöllisessä vuorovaikutuksessa. Tähän liittyy se paljon viitattu seikka, että antiikin Kreikan teattereissa persoonallisuuden käsitteen edeltäjällä tarkoitettiin naamaria, jonka läpi näyttelijät puhuivat vuorosanansa. Vaikka antiikin Kreikassa pantiikin paljon painoa yhteisöihin kuulumiselle, kreikkalaisen antiikin filosofia ei kuitenkaan kieltänyt ihmisen yksilöllisten piirteiden sisäisyyttä tai pitänyt ihmisen ominta itseä vain ulkoisesti opittuna asiana.

Näyttöä tästä antaa se, että niin Platonin idealismissa kuin Aristoteleen naturalistisessa rationalismissakin sielun käsitteellä oli vankka asema. Myös teatterinaamio ymmärrettiin ihmisen todellisen minuuden jäljitelmäksi, jolla näyttelijän omat kasvot peitettiin ja jonka kautta esitettiin jotakin muuta. Niinpä se historiallinen tosiasia, että nykyinen persoonallisuuden käsite juontaa juurensa naamaria merkitsevästä sanasta, ei tarkoita, että ihmisen minuutta ja hänen yksilöllisiä piirteitään olisi pidetty antiikin aikoinakaan ulkoa määräytyneinä. Se ei myöskään merkitse, että persoonallisuudella pitäisi nykyään ymmärtää ihmiselle ulkopuolelta tuotettuja piirteitä, jotka maskien ja naamarien tavoin ovat aina jonkin verran teennäisiä. Sen sijaan persoonallisuudella tarkoitetaan nykyisinkin pysyviksi ajateltuja ja sisäisiä piirteitä ihmisyksilön minuudessa.

Persoonallisuuden käsittämistä yksilölliseksi ominaisuudeksi voidaan pitää eräänä modernin filosofian tunnusmerkkinä. Sen sijaan alkukantaisessa ajattelussa ihmisen minuus, persoonallisuus ja identiteetti kytkettiin usein yhteen hänen sosiaalisen asemansa kanssa. Esimerkiksi intiaanien keskuudessa nimien antaminen on yhdistetty johonkin sosiaaliseen tai luonnontapahtumaan, jolla on ollut merkitystä ihmisten liittämisessä yhteisöön. Ihmisille on siis pyritty luomaan identiteetti tai persoonallisuus ulkoa päin, rituaalisten vihkimisten kautta. Tällaisia per-

---

[406] Søren Kierkegaard vuonna 1844 julkaisemassaan teoksessa *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*.

soonallisuuden määritelmiä voidaan pitää primitiivisinä sikäli, että ne kytkevät ihmisen persoonallisen olemassaolon joukkoon tai ryhmään. Osittain juuri siitä syystä näitä ajattelutapoja pidetäänkin kehittymättöminä. Kyseisissä kulttuureissa ei tunnusteta ihmisten yksilöllisyyttä, eikä minuudelle anneta tärkeää asemaa. Tämä johtuu osittain siitä, että ihmisyksilöt ovat alistettuja yhteisön selviytymispyrkimyksille.

Kehittyneiden yhteiskuntien tunnusmerkkinä voidaan pitää niiden luomaa ja ylläpitämää individualismia. Kulttuurit ovatkin sitä kehittyneempiä, mitä vähemmän ne rajoittavat yksilöiden vapautta ja mitä enemmän ne myöntävät liikkumatilaa yksilöille. Kyse ei ole kuitenkaan vain yhteiskunnan *luovuttamasta* vapaudesta, joka on voimassa julkisen vallan talutushihnan määräämällä reviirillä. Kehittyneiden yhteiskuntien tunnusmerkit näkyvät siinä, että niiden jäsenet ovat tulleet *itsemäärääviksi*, ymmärtäneet vapautensa henkilökohtaiseksi ja onnistuneet kaventamaan yksilönvapautta rajoittavaa yhteiskunnallista vallankäyttöä sekä riippuvuuttaan siitä. Yksilöiden mahdollisimman suurta vapautta pidetään toivottavana ja vallitsevana ominaisuutena kehittyneissä yhteiskunnissa, ja niissä julkinen valta asetetaankin palvelemaan ihmisiä ja yksilöiden tahdonmuodostusta.

Myös persoonallisuutta pidetään nykyajattelun valossa nimenomaan yksilöllisenä ominaisuutena. Tämä näkyy siinä, millä tavoin ihmiset ilmentävät persoonallisuuttaan: yksilöllisillä elämäntavoilla ja mielipiteillä sekä toisten näkemyksistä *poikkeavilla* valinnoillaan. Valintojen alkuperä on yksilöllinen ja ihmisten itsemääräämisoikeutta toteuttava siinäkin tapauksessa, että valintojen ilmaukset olisivat ulkoisia ja näkyisivät esimerkiksi pukeutumisen tai käyttäytymisen kautta.

Persoonallisuuden merkkeinä olevat *luonteenpiirteet* ajatellaan persoonallisuuden itsensä tavoin usein pysyviksi. Tosin niiden alkuperä on osittain ulkoinen, esimerkiksi kasvatuksesta johtuva. Luonteenpiirteet ovatkin eräänlainen pysyvä merkki tai jälki persoonassamme. Tähän viittaa myös termin käsitehistoria. Paljastavaa on, että ”luonteen” synonyyminä käytetään usein sanaa ”karakteeri”. Sen, mikä on ihmiselle luonteenomaista, sanotaan ”karakterisoivan” häntä. Sana ”karakteeri” puolestaan tulee muinaiskreikan ”kaiverrusta” tarkoittavasta sanasta, ja silloin kun tätä sanaa käytetään ”luonteen” synonyyminä, se vihjaa, että ihmiselle luonteenomainen on ikään kuin hänen persoonaansa piirretty kuva.[407] Ihmisen persoona voi luonnollisestikin *kehittyä* vuorovaikutuk-

---

407 Ansiokkaan sananselityksen luonteen käsitteestä ja sen yhteydestä persoonallisuuteen tarjoaa Antti Eskola teoksessaan *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan* (1985, s. 13), jossa hän tosin keskittyy esittämään perusteluja oletukselle luonteen ja persoonallisuuden sosiaalisesta alkuperästä. Hän myös valittelee persoonan käsitteen katoamista psykologian eräästä ”huolellisesti tehdystä oppikirjasta” (s. 11). Persoonan käsitteen palauttamista psykologiaan ja sosiaalipsykologiaan on yrittänyt Vivienne Burr teoksellaan *The Person in Social Psychology* (2002) ja kirjallaan *An Introduction to Social*

sessa, mutta se ei *ole* vuorovaikutus, kuten jyrkimmissä minän rakentumista koskevissa interaktionistisissa näkemyksissä on ajateltu. Persoonallisuutta ja sen osatekijöitä, kuten luonnetta tai temperamenttia, ei ole koskaan syytä pitää täysin ulkoa päin määräytyvinä.

”Ulkoa sisään” -periaatteen mukaisesti ymmärretty persoonallisuuden käsite olisi itse asiassa persoonallisuuden idean vastainen, sillä se luovuttaisi etusijan ja määräysvallan yhteisön vaikutuksille persoonan kehityksessä. Mitäpä yksilöllisyyttä persoonallisuus sisältäisi, jos ihmisyyden ydintekijöiden ajateltaisiin määräytyvän massakulttuurista ja laumasieluisuudesta? Tällaisen peilivaikutuksen kautta kaikista ihmisistä tulisi helposti samanlaisia – aivan niin kuin yritettiin tehdä muutamissa totalitaristisissa järjestelmissä, joissa marxilais-leniniläinen tajunnan heijastusteoria muodosti ihmisiä pakottavan ideologian.[408] Roolinottoon ja samastumiseen perustuva persoonallisuuspsykologia on persoonallisuuden idean irvikuva.

7.1. PERSOONALLISUUDEN KÄSITE JA OSATEKIJÄT

Tässä kirjassa määrittelen persoonallisuuden käsitteen tarkoittaen ’persoonallisuudella’ ihmisen yksilöllisiä, hänellä synnynnäisesti tai kehityksen tuloksena olemassa olevia pysyviä ja vakiintuneita piirteitä. Tämä käsitteenmäärittely poikkeaa siitä, mitä esimerkiksi George H. Mead ja symboliset interaktionistit ovat ajatelleet persoonallisuudesta. He halusivat johdella persoonallisuuden kokonaan toiseudesta ja vuorovaikutuksesta. Tosin he eivät puhuneet persoonallisuuden käsitteestä paljoa vaan keskittyivät tutkimaan minuuden olemusta ja rakennetta. Persoo-

---

Constructionism (1995), jossa hän on pyrkinyt edustamaan ”ihmiskasvoista” sosiaalista konstruktionismia vaihtoehtona takavuosien jyrkälle rakenteiden korostamiselle. Burrin teokset eksponoivat nähdäkseni sitä, että persoonan ja ihmissuhteiden merkityksen huomioiva relationismi on vienyt omalla humanismillaan voiton pelkkien konstruktioiden pitämisestä olemassaolevina ja ihmisten upottamisesta niihin. Filosofisesti katsoen ratkaisu on ollut kuitenkin riittämätön, sillä etusija on nyt annettu relaatioille ontologisesti olemassa olevien yksilöiden sijasta.

[408] Esimerkkinä marxilais-leniniläisen tajunnan heijastusteorian soveltamisesta psykologiassa voi mainita A. N. Leontjevin (1903–1979) teoksessaan *Toiminta, tietoisuus, persoonallisuus* (1977) ja P. J. Galperinin (1902–1988) kirjassaan *Johdatus psykologiaan* (1979) esittämät kehitelmät. Alun perin Lev Vygotskin (1896–1934) perustama ja Alexandr Lurijan (1902–1977) jatkama ”kulttuurihistoriallinen psykologia” oli neuvostotieteen poliittisideologinen sovellutus, jossa ”ulkoa sisään” -oletuksen mukaisesti katsottiin, että oppiminen tapahtuu sosiaalisessa toiminnassa yksilöiden sisäistäessä ajattelunsa osaksi eräitä kulttuurisia työvälineitä, kuten kieli-, käsite- ja symbolijärjestelmiä. ”Kulttuurihistorialliseen psykologiaan” ja symboliseen interaktionismiin liittyvien yhtymäkohtien vuoksi ei ole väärin pitää Meadin ajattelua amerikkalaisen marxismin eräänä muotona. Suorien yhtäläisyysmerkkien vetämisen näiden ajatussuuntien välille estää kuitenkin vaikutusyhteyksien puuttuminen ja se, että Mead viittasi Marxiin ja marxilaisiin äärimmäisen vähän.

nallisuuden käsite onkin jostain syystä kadonnut myös monista nykyisistä oppikirjoista, luultavasti siksi, että moderni positivistinen psykologia on pitänyt persoonallisuudesta puhumista ”epätieteellisenä”; sille kun on yhtä vaikeaa löytää mittalaittein havaittavissa olevaa vastinetta kuin sielun tai hengen käsitteelle.

Tämä ei silti merkitse, että kyseiset käsitteet olisivat tarpeettomia tai vailla merkitystä. Ei ole filosofien vika, mikäli kokeelliset tieteet eivät yllä ymmärtämään niiden perusteluja omasta näkökulmastaan, jota leimaa empiiriselle tutkimukselle tyypillinen mittaava metodimania. Toisaalta filosofian ja tieteiden historiassa ei ole harvinaista, että jotkin käsitteet tai ilmiöt tulevat ymmärretyiksi keskenään aivan päinvastaisilla tavoilla, eikä myöskään persoonan käsite tee tässä asiassa poikkeusta.

Naturalistit, materialistit ja symboliset interaktionistit ovat nähneet persoonallisuuden vain ulkoisista piirteistä koostuvana ja yksilön ulkopuolelta määräytyvänä ominaisuutena, kun taas filosofisissa ja uskonnollisissa yhteyksissä ’persoonan’ synonyymeinä on pidetty sielun ja hengen käsitteitä. Puheista erottuvat erikseen vielä persoona ja persoonallisuus. Itse pidän persoonan ja persoonallisuuden käsitteitä *kokoavina* termeinä, joiden alaan kuuluvat ihmisen minuuden eri osatekijät. Persoonalla ja persoonallisuudella on samantyyppinen ero kuin minällä ja minuudella, toisin sanoen ero on hiuksenhieno ja koskee lähinnä sitä, kuinka objektiivisena tai olemassa olevana persoonaa ja siihen liittyviä minuuden osatekijöitä pidetään.

Persoonan käsite viittaa selvemmin ihmisyksilöihin kuin puhe persoonallisuudesta. Jotain tiettyä henkilöä voidaan sanoa ”mielenkiintoiseksi persoonaksi”, kun taas persoonallisuuden käsitettä käytetään tyypittelevässä merkityksessä sanomalla vaikkapa, että hänellä on ”jakautunut persoonallisuus”. Persoonallisuuden käsite lähestyy siis luokkakäsitettä persoonallisuus*tyypin* käsitteen tavoin. Persoona on ominaisuutena ja ilmiönä kuitenkin eri asia kuin ne luokittelut, joilla tiede on kategorisoinut ihmisiä erilaisiin tyyppeihin.

Miten sitten minän, itsen, tietoisuuden, tajunnan, psyyken ja mielen käsitteet liittyvät persoonaan ja persoonallisuuteen? Jo Meadin minäkonseptiota tarkasteltaessa kävi ilmi, että ihmisen minuudesta voidaan erottaa havaintojen alkupisteenä toimiva itse (*self*), merkitysten subjektina ja ”kantajana” toimiva subjektiminä (*I*) ja oppimisen, samastumisen ja kasvatuksen kautta ihmiselle kehittyvä objektiminä (*me*). ’Itse’ on edellytettävä, jotta havaitsemisen suhde havaintojen tekijän ja todellisuuden välillä olisi ylipäänsä mahdollinen. Se on vastaus kysymykseen, mikä sinussa tahtoo, tietää ja toivoo – ja millä ovat ne ajatukset, jotka sinulla ovat. Se liittyy myös ihmisen persoonan ytimeen, toisin sanoen siihen, mikä ihmisessä on aidointa ja alkuperäisintä. *I* puolestaan selittää ihmisen luovan toiminnan ja merkitysten synnyn. Se on merkityksiä rakentava ja kantava komponentti ihmisen minuudessa. *Me* taas vastaa

persoonan käsitettä sellaisena kuin se on ymmärretty persoonan ulkoista rakentumista korostavissa oppijärjestelmissä. Meadhän ajatteli, että *me* (eli ”objektiminuus”) kehittyy ihmiselle samalla tavalla kuin persoonallisuuden on ajateltu muodostuvan tajunnan heijastusteoriaa lähellä olevissa materialistisissa oppisuunnissa.

Merkillepantavaa on, että Meadkin joutui edellyttämään minäkonseptionsa osiksi myös muita tekijöitä kuin pelkästään tuon ulkosyntyisenä pitämänsä sosiaalisen minuuden. Yhteenvedonomaisesti voidaan sanoa, että tällä tavoin muodostettu *persoonan* käsite on laajempi kuin Meadin *minän* käsite, sillä se sisältää ainekset *sekä* ihmisen individualistiseen *että* sosiaaliseen hahmottamiseen ja sitä kautta holistiseen eli kokonaisvaltaiseen ihmiskäsitykseen.

Tietoisuuden ja tajunnan ero puolestaan on siinä, että tajunnan käsite sisältää sekä tietoisuuden että tiedostumattoman (eli alitajunnan). Pelkkä tietoisuus ei kata tajunnan koko alaa, kuten ei myöskään alitajunta. ’Tajunnan’ synonyymina käytetään usein psyyken käsitettä. Psyyken käsitteen kautta tajunta on kuitenkin määritelty psykologian näkökulmasta nimenomaan *psyykkiseksi* ilmiöksi. Fenomenologisen tieteenfilosofian kannalta voidaan sanoa, että psyyke on tajunta tematisoituna yhden tietyn tieteenalan – tässä tapauksessa psykologian – tarpeita varten, kun taas tajunnan käsite soveltuu useiden tieteenalojen tarpeisiin. Jokaisella tieteenalalla onkin omat niin sanotut piiriontologiansa,[409] joiden mukaisesti nämä tieteenalat määrittelevät ja rajaavat kohteidensa olemuksen. Esimerkiksi fysiikka tutkii ihmistä fysikaalisena ilmiönä, biologia elollisena organismina, taloustiede taloudellisena toimijana, sosiologia yhteisöllisenä olentona ja psykologia psyykkisenä ilmiönä. Näiden tematisointien ei pitäisi kuitenkaan estää kokonaisvaltaista, ihmisen olemukseen kohdistuvaa, filosofista mielenkiintoa. Fenomenologisen filosofian tarkoitus onkin luoda ykseyttä ihmistä koskevan tiedon alueelle.

Mielen käsite on nykyfilosofiassa yhtä suosittu kuin väärin ymmärretty. Tämä johtuu juuri siitä, että käsitteet voidaan määritellä hieman eri tavoin eri tieteenalojen ja tarkastelutapojen sisällä. Niinpä mielen käsitteellä on tarkoitettu sekä ihmisen tajuntaa että tietoisuutta, ja sitä on käytetty myös synonyymina ’merkityksille’ esimerkiksi Fregen ja

[409] Piiriontologian käsitettä käytti Edmund Husserl *Ideen*-teoksensa kolmannessa osassa, jossa hän käsitteli tieteenalojen jakautumista temaattisesti niiden kohteiden ja metodien mukaisesti. Hänen ajatuksensa voidaan kiteyttää niin, että näköaloja rajaamalla tutkija voi kävellä pitkälle eteenpäin, mutta laput silmillä kulkien hän ei tule katselleeksi ympärilleen lainkaan eikä niin muodoin välttämättä tiedä, missä menee.

Piiriontologian ja fundamentaaliontologian välinen ero on tärkeä, koska piiriontologioilla tarkoitetaan erityistieteiden tapoja rajata aiheensa koskemaan esimerkiksi ihmisen sosiaalitieteellistä, medikalisoivaa tai biologista tematisaatiota, kun taas Martin Heideggerin esiin nostamalla ’fundamentaaliontologialla’ viitataan ihmisen koko olemassaoloon ja olemiseen. Konsistentti käännös Husserlin piiriontologialle voisi olla myös ”regionaalinen ontologia”, jota käyttää Ludwig Landgrebe artikkelissaan vuodelta 1981.

Husserlin filosofiaa tarkastelevissa kielitieteellisissä analyyseissa. Lisäksi mielen käsitettä on käytetty rationalismin olemusta pohtivissa aatehistoriallisissa keskusteluissa, puhuttaessa järkeyydestä sekä tutkittaessa, onko jossakin asiassa ”mieltä”. Myös sanassa ”mielisairaus” esiintyy käsite ’mieli’. Siinä nimenomaisessa yhteydessä tämän käsitteen eri puolet näyttäytyvätkin selvästi: sairaustila esiintyy ihmisen *tajunnassa*, siihen liittyy *merkitysten* hämärtymistä, eikä ihmisen toiminta näytä *järkevältä*. On syytä huomata, että käsitettä ’mieli’ ei voida yksiselitteisesti ymmärtää merkityksen käsitteen synonyymiksi. Mieli on paljon laajempi ilmiö ja kattaa koko edellä selitetyn kirjon. Sen sijaan merkitysten analyysi rajautuu vain kielifilosofian alaan (paitsi jos merkityksen käsite laajennetaan koskemaan myös arvomerkityksiä).

Ollakseen merkityksellisiä käsitteiden ja lauseiden pitää olla mielekkäitä, vaikka poikkeustapauksissa voimme ymmärtää myös sellaisten lauseiden merkityksen, joissa ei ole lainkaan mieltä.[410] Mutta mielen käsitteen koko *ala* ei tule katetuksi vain siten, että puheena olevilla asioilla katsotaan olevan merkitysopillisesti ymmärrettävä merkitys. Ollakseen mielekäs asiaan täytyy liittyä myös muuta kuin kielifilosofisesti määriteltävissä olevaa merkitystä. Siihen täytyy liittyä arvoja ja järkeä. Fenomenologisen filosofian kannalta mielen käsitteen piiriin pitää lukea sekä fenomenologisen aktin sisältö että laatu: sekä *noema* että *noesis*, eli aktin merkityssisältö ja sen tavoittelemiseen liittyvä käytännöllinen komponentti.

Kuten jo edellä totesin, symbolinen interaktionismi ja sille läheiset postmodernit, jälkistrukturalistiset ja ihmisen sosiaalista rakentumista korostavat ajatussuunnat osoittivat epätyydyttävyytensä siinä, että ne eivät ottaneet riittävästi huomioon ihmisen muita olemuspuolia kuin yhteisöllisen, yhteiskunnallisen ja kulttuurisen. Silloin kun niissä antauduttiin käsittelemään ihmisen tajunnallisia puolia, nekin yritettiin johdella ihmisen yhteisöllisyydestä tai redusoida sosiaalisiin ehtoihin.

Toisaalta myös varhaisimmat fenomenologit olivat hekin melko yksipuolisia ja keskittyivät lähes pelkästään ihmisen mieleen ja ”sisäisinä” pidettyihin puoliin ihmisessä. Vaikeutena on ollut holistisen eli kokonaisvaltaisen ihmiskäsityksen puuttuminen. Itse en tarkoita holistisella ihmiskäsityksellä mitään yhtenäiskulttuuriin tähtäävää poliittista järjestelmää vaan sellaista antropologiaa, jossa ihmistä voidaan ymmärtää tieteellisesti ja säilyttää samalla merkitysten rikkaus sekä yksilöiden erilaisuus. Holistinen ihmiskäsitys on totalitarismin vastakohta.

---

[410] Esimerkkeinä sinänsä ymmärrettävistä lauseista, joissa ei ole mieltä, voidaan mainita loogisten empiristien ja heidän perillistensä suosimat väitteet, kuten ”kuu on juustoa” tai ”neliö on pyöreä”. Ymmärrämme näiden lauseiden merkityksen, vaikka ne eivät olekaan mielekkäitä kokemusperäisen tiedon tai puheena olevien asioiden oman käsitteellisen määrittelyn valossa.

7.2. HOLISTINEN IHMISKÄSITYS JA SITUATIONAALINEN SÄÄTÖPIIRI

Holistinen ihmiskäsitys oikeuttaa yksilöllisyyttä individualismin käsitteen alkuperäisessä merkityksessä. Sana "individualismi" juontaa juurensa latinankielisestä sanaparista *in dīvidum*, joka tarkoittaa 'jakamatonta'. Holistisen ihmiskäsityksen mukaisesti ihmistä kohdellaan yksilönä, mutta häntä ei objektivoida tavalla, joka johtaisi minuuden pilkkoutumiseen, kuten symbolisessa interaktionismissa ja postmodernismissa on käynyt näiden ajatussuuntien sisältämien paradoksien, kehäpäätelmien ja äärettömien kehien vuoksi. Koetankin seuraavaksi pohtia, kuinka ihmistieteiden umpikujista voitaisiin päästä pois, toisin sanoen, mitä mahdollisuuksia ihmisen eri olemuspuolien yhtäaikaiseen ymmärtämiseen olisi. Parhaat vastaukset kysymyksiin löytyvät nähdäkseni eksistenssihermeneuttisesti painottuneen fenomenologian suunnalta, ja esimerkillisenä voidaan pitää professori Lauri Rauhalan (s. 1914) teoriaa ihmisen kolmesta eksistenssitasosta.[411]

Lauri Rauhalan luonnostelman holistisen ihmiskäsityksen lähtökohtana on *situationaalisen säätöpiirin* idea.[412] Se viittaa tapoihin, joilla ihmisen eri olemuspuolet ovat suhteessa toisiinsa ja vaikuttavat toisiinsa. Martin Heideggerin ajatuksiin yhtyen Rauhala katsoo, että filosofiassa sen enempää kuin psykoterapiassakaan ei tulisi keskittyä vain noemojen eli "mielten" analysoimiseen.[413] Enemmän huomiota pitäisi kohdistaa intentionaalisen aktin "laatuna" tunnettuun noesikseen, joka on elämyksellisempi.

Rauhala on arvostellut idealistisen fenomenologiatieteen ja kielifilosofian edustajia ja katsonut, että ihmisen psyykkinen todellisuus harvoin koostuu ilmiöistä, jotka olisivat olemassa *pelkkinä kielellisinä merkityksinä*. Tässä suhteessa hän on jatkanut Heideggerin aloittamaa Husserlin ajattelun kehittelytyötä. Fenomenologisen metodin perusaskeleet epookista aina eideettiseen reduktioon ja konstruktioon asti ovat kyllä mukana, mutta niitä on muunneltu gadamerilaisen hermeneutiikkatulkinnan kautta yksilön persoonallista merkityksenantotapaa korostavaan muotoon. Sen mukaisesti ihminen nähdään perusluonteeltaan ymmärtävänä ja tulkitsevana olentona, joka pyrkii koko ajan parempaan käsitykseen itsestään ja maailmasta.

---

411 Lauri Rauhala esittelee holistista ihmiskäsitystään teoksessaan *Tajunnan itsepuolustus* (2005, s. 85 jss.).

412 Rauhala teoksessaan *Ihminen kulttuurissa – Kulttuuri ihmisessä* (2005, s. 133).

413 Rauhala teoksessaan *Humanistinen psykologia* (1990, s. 109).

Rauhalan mukaan myöskään transsendentaalista egoa ei tulisi pitää *homunculuksena* ihmisessä.[414] Ihmisen egoon tai minuuteen liittyvät osatekijät ovat tuloksia hänen kaikista olemissuhteistaan: niiden eräänlaisia ”attribuutteja”. Niinpä myös situationaalinen säätöpiiri on ihmistieteitä varten luotu heuristinen malli, jossa ihmistä tutkitaan orgaanisena, tajunnallisena ja hänen koko olemiseensa liittyvien merkityssuhteiden kokonaisuutena. Tämän mukaan ihmisessä ei ole esimerkiksi persoonaa, sielua, henkeä tai mieltä *erillisenä*, vaan kyseiset käsitteet luonnehtivat *tematisaation* eli tarkastelutavan, joka valaisee ihmisestä kulloinkin hänen tietyn olemuspuolensa. Ne ovat siis ikään kuin kohdelamppuja, jotka näyttävät ihmisen aina hieman eri valossa ja erilaisena.

Rauhalan luonnostelema situationaalinen säätöpiiri ei ole ensisijaisesti ihmistutkimuksen metodi, kuten usein oletetaan, vaan se on filosofinen argumentti kysymykseen, miten ihminen voidaan kohdata. Keskeinen on tältä kannalta *esiymmärryksen* käsite. Analysoimalla tutkimusta edeltäviä esiteoreettisia taustaehtoja voidaan vapautua ideologioiden painolasteista. Tällöin tuloksena on reflektoitu *ihmiskäsitys*, kun taas muutoin tutkimuksen lähtökohdaksi jää erittelemättömämpi *ihmiskuva*. Rauhalan mukaan tutkijoiden pitäisi selvittää tarkoin omat mahdolliset sitoumuksensa ja ennakkoluulonsa sekä itselleen että toisille ihmisille toimiakseen tutkimuseettisesti hyväksyttävällä tavalla. Juuri tämän reflektion toteuttamiseen holistinen ihmiskäsitys ja situationaalinen säätöpiiri tähtäävät.

7.3. IHMISEN KOLME EKSISTENSSITASOA

Holistisen ihmiskäsityksen ja situationaalisen säätöpiirin mukaisesti ihminen nähdään kolmen eksistenssitason kokonaisuutena. Nämä eksistenssitasot ovat kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen.[415] Lauri

[414] Rauhala teoksessaan *Ihmiskäsitys ihmistyössä* (2005, s. 113 ja 204).

[415] Emt., s. 32. Rauhalan ajatuksilla on jatkuvasti kannatusta myös sosiaalipsykologian piirissä. Näyttöä Meadin ja Rauhalan ajatusten yhteensopivuudesta antaa esimerkiksi Pekka Kuusela artikkelissaan ”George Herbert Mead – Pragmatismi ja sosiaalipsykologia” (2001), jossa hän sanoo näin: ”[…] postmeadilaisen ajattelun ydin kiteytyy näkemykseen, jonka mukaan biologisella, psykologisella ja sosiaalisella on oma itsenäinen asemansa, eikä yksilön toimintaa ole mahdollista palauttaa jäännöksettä tiettyyn tasoon. Tämä tarkoittaa käytännössä sitä, että tietynlainen monitasoinen ja holistinen malli ihmisen toiminnan selittämisessä on ainoa järkevä lähtökohta.” (s. 75). – Voiko parempaa tunnustusta työlleen saada? Vaikka Kuusela puhuukin biologisesta, psykologisesta ja sosiaalisesta (erotuksena Rauhalan kehollisesta, tajunnallisesta ja situationaalisesta eksisistenssitasosta), näkemys on sama. Situaatiosta puhumista sosiaalisen sijaan puoltaa se, että situaatioon liittyvät sosiaalisen lisäksi myös historia ja luonto. Kehollisuus puolestaan on muutakin kuin biologiaa sisältäen kokemuksellisen ja fenomenologisesti ilmenevän ruumiin. Myös tajunta on enemmän kuin pelkkä psyyke, sillä tajunnassa on aina myös kohde mukana joko kuviteltuna tai havaittuna intentioimisen objektina.

Rauhalan keskeisimpiä muistutuksia luonnontieteiden ja ihmistieteiden keinoin tapahtuvalle ihmistutkimukselle on se, että luonnontieteelliset (esimerkiksi biologiset) selitysperusteet voivat päteä kiistattomasti vain kehollisella eksistenssitasolla. Ihmisen tajunnallista tai sosiaalista toimintaa ei voida redusoida materiaalisen tason tapahtumiksi ilman, että kausaaliketjut katkeavat tai muodostuvat liioitellun pitkiksi.

Esimerkiksi käyttäytymisen tasolla esiintyviä monimutkaisia ilmiöitä, kuten ylivilkkautta, rikollisuutta, hetero- tai homoseksuaalisuutta, urheilumenestystä, masennusta, tuloeroja, pelinhimoa tai alkoholismia ei ole voitu selittää yksinomaan biologisilla tapahtumatasoilla tai rakenteilla, toisin sanoen pyrkimällä johtelemaan käyttäytymisilmiöt joistakin geeneistä tai geenien muodostelmista. Ensinnäkin geneettisen perustan ja käyttäytymisen yhteys on pelkästään tilastollinen ja todennäköisyyteen perustuva – ei välttämätön. Ja toiseksi: havaittavan ilmiön *olemus* on kokonaan eri asia kuin selittävänä pidetyn tekijän. Geeni *ei ole* käyttäytyminen vaan yksi siihen vaikuttava tekijä.

Siksi kutakin ilmiötä olisi tarkasteltava sille itselleen ominaisella tutkimusotteella. Selvästi biologista ominaisuutta, kuten hiusten luonnollista väriä, voidaan tietenkin tutkia pelkästään biologisilla selitysperusteilla. Mutta tajunnallista ilmiötä, kuten luku- tai laskutaitoa, pitäisi tarkastella *sekä* ihmisen merkityskonstituutioon liittyvillä tekijöillä *että* biologisilla tekijöillä, jotka määrittävät ihmisen älyllisiä edellytyksiä. Ja situaatiossa ilmeneviä käyttäytymisen piirteitä, kuten sotia tai vallankumouksia, olisi syytä analysoida etupäässä sosiaalisella ja historiallisella selitystasolla sekä tajunnalliselle tasolle liittyvillä poliittisilla motiiveilla, vaikka niissä voi luonnollisesti olla mukana myös aggressiivisuuteen liittyviä biologisperäisiä osatekijöitä.

Tutkimusotteen valinta pitäisi suorittaa ennen kuin tutkimukseen ryhdytään, ja siksi ilmiön olemus olisi tunnistettava jo ennen toimintaan ryhtymistä. Juuri tämän vuoksi ilmiöiden fenomenologinen analyysi on tärkeää. Olisi siis ajateltava filosofisesti, minkälainen tutkimusaiheen perimmäinen luonne on, jotta sitä voitaisiin lähestyä oikealla tutkimustasolla ja -metodilla. Tätä puolestaan sanotaan ontologiseksi analyysiksi. Tärkeää on pohtia, mikä jokaisessa ilmiössä on olennaista ja ratkaisevaa. Rauhala onkin vitsikkäästi huomauttanut, että ihmisen ajattelun ja toiminnan johteleminen pelkästä aivomateriasta vastaisi päättelyä, jonka mukaisesti taloustieteilijä selittäisi inflaation johtuvan kolikon fysikaalisesta tai kemiallisesta rakenteesta. Ilmiön *olemus* kadotetaan usein silloin, kun siirrytään selitystasolta toiselle tai painotetaan ilmiölle itselleen vieraita lähestymistapoja.

Yhteenvedonomaisesti voidaan sanoa, että ihmisen kehollisia ilmiöitä pitäisi lähestyä biologisella, kemiallisella tai fysikaalisella tasolla, tajunnallisia ilmiöitä esimerkiksi psykologian tai filosofian keinoin ja käyttäytymisilmiöitä käyttäytymistieteen, yhteiskuntatieteen tai taloustieteen

menetelmillä. Nämä tasot eivät tosin ole hierarkkisia tai erillisiä vaan usein myös sisäkkäisiä tai päällekkäisiä muodostaen yhdessä ihmisen eksistenssin. Holistisen ihmiskäsityksen mukaan ihminen on psykofyysinen, sosiaalinen ja historiallinen kokonaisuus. Seuraavaksi koetan valaista ihmisen kerroksellisuutta ja situationaalisen säätöpiirin ideaa muutamien sellaisten esimerkkitapausten kautta, jotka ovat olleet laajan filosofisen kiistelyn kohteina.

7.3.1. Ihmisen eksistenssitasot ja sukupuoli

Rauhalan laatiman analyysin merkitys tulee näkyviin akateemisessa feminismissä kohdattujen ongelmien yhteydessä. Monet nykyiset feministit ovat perustaneet ajattelunsa ”*queer*-teoreettiseksi” luonnehtimansa näkemyksen varaan ja katsoneet, että kaksiarvoinen sukupuoliero (eli jako miehiin ja naisiin) ei olekaan pätevä. *Queer*-teoreetikot esimerkiksi väittävät, että sukupuolia on olemassa useita. Lisäksi he ovat pyrkineet johtelemaan sukupuolen siitä, miten ihminen pukeutuu, ja vastustavat sukupuolen päättelemistä ihmisen kehollisista ominaisuuksista, kuten sukupuolielimistä.[416] Kyseinen ajattelutapa on tietenkin jo intuitiivisesti epäuskottava, mutta tuolla tavalla ajattelevat feministit ovat saaneet jalansijaa yliopistoissa, sillä heidän väitteensä ovat olleet *epätodennäköisiä*. Olemalla yllättäviä he ovat pystyneet luomaan harhakuvan ajatustensa suuresta informaatioarvosta.

Todellisuudessa *queer*-teoreettiset feministit ovat sekoittaneet ihmisen eksistenssitasot pahan kerran. He lähestyvät ihmisen sukupuolta epäadekvaatilla eli tutkimusaihetta vastaamattomalla otteella. He eivät myönnä, että sukupuoli on nimenomaan kehollinen ominaisuus, joka pätee geenien, kromosomien ja hormonien tasolla sekä kehollisesti ulospäin näkyvällä fenotyyppisellä tasolla. Sukupuoli on vahvasti biologinen tosiasia, sillä naisen ja miehen biologinen rakenne poikkeavat täysin toisistaan, ja myös aineenvaihdunta on erilaista. Myös se, miten sukupuoli *ilmenee* ulospäin havaittavassa kehossa, puoltaa jakoa kahteen eri sukupuoleen, ja juuri tämän merkiksi ihmiset menevät uimahalleissa eri osastoille sukupuolensa mukaan. Kulttuurinen normisto perustuu keholliseen sukupuoleen. Tämä ei tietenkään merkitse kannanottoa kulttuurinormiston ”oikeellisuuden” tai ”virheellisyyden” puolesta, mutta kylläkin sitä, että myös normiston kautta voidaan todeta, kuinka ilmeisenä tosi-

---

416 Aiheesta ks. artikkeliani ”Tyttöjen kanssa saunan lauteilla – Tirkistysreikiä sukupuolierolla politikoivaan filosofiaan” ja siinä kritisoimaani kirjallisuutta. Artikkeli on julkaistu teoksessani *Filosofiset viuhahdukset* (2007, s. 246–292). Arvosteluni kohteina olivat erityisesti Judith Butlerin *Gender Trouble* (1990), Donna Harawayn *Primate Visions* (1989), Sara Heinämaan *Ele, tyyli ja sukupuoli* (1996) sekä Tuija Pulkkisen *Postmoderni politiikan filosofia* (1998).

asiana sukupuolieron kaksiarvoisuutta pidetään. Väitteet sukupuolieron kaksiarvoisuutta vastaan ovat siis erittäin epäuskottavia.

Ruumiilliset ja synnynnäisesti biologiset tekijät liittyvät ihmisen keholliseen eksistenssiin ja määrittävät myös ihmisten mahdollisuudet kokea seksuaalisia kokemuksia. Tajunnallisen tason seksuaaliset intentiot ja situationaalisen tason seksuaalinen kanssakäyminen riippuvat siten kehollisesta sukupuolierosta. Sen sijaan *queer*-teoreettiset tutkijat ovat lähestyneet sukupuolta vain eleitä, tyylejä ja pukeutumista koskevana asia-aiheena. He väittävät esimerkiksi, että sukupuoli riippuu siitä, mitä ihminen laittaa päälleen. Transvestiittiys eli ristiinpukeutuminen hyödyntää kuitenkin pelkkiä tyylejä ja on sikäli lähinnä muotitaiteen osa, eikä sillä ole tekemistä sukupuolta koskevan kysymyksen kanssa. Ihmiset *ovat* miehiä tai naisia aivan riippumatta siitä, miten he pukeutuvat.

Myös transsukupuolisuus eli halu vaihtaa sukupuolta osoittaa, kuinka tärkeäksi kehollinen kaksiarvoinen sukupuoliero koetaan. Sukupuolta "korjaamalla" (eli käytännössä vaihtamalla) transsukupuoliset tulevat tunnustaneiksi kaksiarvoisen sukupuolieron merkityksen. *Queer*-teoreetikot ovat usein pyrkineet tukemaan kaksiarvoisen sukupuolieron murentamisyrityksiään transsukupuolisuudesta, transseksuaalisuudesta ja transvestiittiydestä johtelemillaan päätelmillä, mutta käytännössä heidän argumenttinsa ovat kaatuneet lahjana kaksiarvoisen sukupuolieron kannattajien syliin: vahvistamaan sukupuolieron kaksiarvoisuutta. Tämä on osoittanut *queer*-teoriat filosofisesti perustelemattomiksi.

7.3.1.1. *Sukupuoli on kehollisen eksistenssitason ominaisuus*

Queer-teoreetikoiden pääongelmana on ollut se, että he ovat laiminyöneet tutkimusaiheen ontologisen analyysin. Se tarkastelutaso, jolla *queer*-teoreetikot ovat liikkuneet, on yleensä ollut vain joko tajunnallinen tai situationaalinen eksistenssitaso. Sukupuoliominaisuudet eivät ole kuitenkaan olemassa tajunnallisella tasolla eivätkä situationaalisella tasolla, vaan sukupuolen adekvaatti toteutumisyhteys on nimenomaan kehollinen taso. *Queer*-teoreetikot ovat tehneet epäkonsistentin ontologisen perusratkaisun pyrkiessään puhumaan sukupuolesta lähes yksinomaan tajunnallisena tai situationaalisena ilmiönä. Syynä tähän on nähtävästi ollut se, etteivät he ole lainkaan miettineet, millaisia esiteoreettisia oletuksia heidän oman ajattelunsa taustalla vallitsee. He ovat jättäneet ontologiset kysymykset pohtimatta tai tehneet ontologiset perusratkaisut miettimättä niitä tarkoin.

Voidaan tietenkin väittää, että sukupuolella on *merkitys* ihmisen tajunnassa ja että sukupuolta voidaan esittää monin eri tavoin ihmisen situaatiossa ja kanssakäymisessä, esimerkiksi *drag queen* -näytöksissä. Mutta performoitu sukupuoli ei *ole* sukupuoli. Tajunnassa oleva sukupuolen mer-

kitys on sukupuoli yhtä vähän, kuin sormi, joka osoittaa kuuta, on kuu. Esimerkiksi pukeutumisen keinoin tapahtuva huomionkeruu on sukupuolen representointia tajunnallisella ja situationaalisella tasolla, mutta se ei ole sukupuoli.

Tajunnallisella tasolla toteutuvat sukupuolen yksilölliset merkitykset ja seksuaaliset intentiot, kuten halut, tarpeet ja toiveet. Myös niiden viittauskohde on joka tapauksessa tajunnan ulkoinen: kehollisella tasolla vallitseva sukupuoli. Se, mitä voimme ajatella sukupuolesta, perustuu kaksiarvoiseen biologiseen sukupuolieroon, ja sen vuoksi sukupuolieron kaksiarvoisuus ohjaa ontologisena tosiasiana sukupuolen tajunnallista määrittymistä.

Situationaalisella tasolla ilmenevä ilmiö puolestaan on seksuaalinen käyttäytyminen, ja samalla tasolla ilmenevät sukupuoleen ja seksuaalisuuteen liittyvät kulttuuriset tavat. Ihmisellä ei voisi olla seksuaalista käyttäytymistä lainkaan, jos seksuaalisten toiveiden, halujen ja yllykkeiden kohteena ei olisi ontologisesti olemassa olevaa sukupuolta. Ihminen voi käyttäytyä homoseksuaalisesti tai heteroseksuaalisesti ja hänellä voi olla homo- tai heteroseksuaalinen identiteetti vain sikäli kuin hänen seksuaalisen kiinnostuksensa kohteena on joko mies tai nainen. Näin ollen myös seksuaalisen käyttäytymisen situationaalinen taso riippuu vahvasti seksuaalisen kiinnostuksen kohteiden biologisesta sukupuolesta, eli siitä, kumpaa sukupuolta ihminen on. Se riippuu myös seksuaalisesti käyttäytyvän ihmisen omista biologisista ominaisuuksista, biologisesta sukupuolesta ja seksuaalisesta potentiaalista, jonka mukaan ihminen on homo-, hetero- tai biseksuaalinen olento. Myös seksuaalista suuntautumista on pidetty pitkälti biologisesti määräytyneenä ja pysyvänä sekä muuttumattomana ominaisuutena ihmisessä.[417] Ihminen on homo, hetero tai bi riippuen siitä, miten hänen tajuntansa reagoi *sukupuoleen*.

7.3.1.2. *Seksuaalinen käyttäytyminen edellyttää sukupuolen*

Queer-teoreettinen tutkimus on tehnyt virheen ollessaan näkemättä kehollisen, tajunnallisen ja situationaalisen eksistenssitason eroja sekä niiden välisiä riippuvuussuhteita, joiden alkutekijöinä ovat biologiset ominaisuudet ja ontologiset tosiasiat. Yksityiskohtana voidaan mainita, että varhaisempaan sukupuolen tutkimukseen sisältynyt *sex/gender*-erottelu oli vielä jollakin tavoin hyväksyttävää. Se sentään tunnusti ihmisen biologisen sukupuolen, vaikka se loikin biologisen sukupuolen rinnalle ”sosiaalisen sukupuolen” käsitteen. Omasta mielestäni ”sosiaalista suku-

---

[417] Seksuaalisen suuntautumisen ominaisuusluonteesta ja pysyvyydestä ks. esim. Olli Stålströmin väitöskirjaa *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu* (1997) ja siinä viitattua kirjallisuutta.

puolta" ei ole varsinaisesti olemassa, sillä sukupuolen sosiaaliset toteutumisyhteydet eivät ole sama asia kuin sukupuoli. Mutta 1970- ja 1980-luvuilla luotu ajattelu myönsi vielä sen, että sukupuoli on *myös* biologisen eksistenssitason ilmiö. Sen sijaan myöhempi *queer*-teoreettinen ideologia irrotti biologiseen sukupuoleen ja seksuaaliseen kanssakäymiseen viittaavan sanan "*sex*" koko käsiteparista ja keskittyi oikeuttamaan vain "sosiaalista sukupuolta", *genderia*.

Kehollisella (eli lähinnä biologisella) tasolla vallitseva sukupuolieron kaksiarvoisuus on välttämätöntä tajunnallisella ja situationaalisella tasolla toteutuvalle seksuaaliselle käyttäytymiselle. Ihmisen intentiot eivät voi suuntautua mihinkään, jos niille ei ole olemassa viittauskohdetta eli sukupuolta. Seksiä ei voi olla ilman sukupuolta, johon nähden käyttäytyminen tapahtuu. Ihmiset eivät voisi olla sen enempää heteroita kuin homojakaan, jos ei olisi olemassa miehiä ja naisia, joihin nähden heidän tunteensa ja käyttäytymisensä ovat hetero- tai homoseksuaalisia. Myös biseksuaalisuuden toteaminen edellyttää kaksiarvoisen sukupuolieron, ja tähän kaksiarvoisuuteen viittaa jo *bi*seksuaalisuuden käsite sinänsä.

Queer-teoreettinen ideologia on yrittänyt paitsi kumota biologisella tasolla vallitsevaa sukupuolieroa, myös kiistää sen, että ihmiset ovat homoja, heteroita tai biseksuaaleja. Empiirisen tutkimuksen tuottaman näytön ja ihmisten arkielämän valossa nämä yritykset ovat kuitenkin kestämättömiä.[418] On pieni määrä ihmisiä, jotka eivät koe olevansa kumpaakaan sukupuolta, tai jotka sanovat, etteivät he ole sen enempää homo-, hetero- kuin biseksuaalejakaan. Mutta tämä ryhmä on määrällisesti niin pieni jopa seksuaalivähemmistöjen sisällä, ettei sen perusteella voida tehdä ihmisen sukupuolta tai seksuaalisuutta koskevia yleistyksiä. Heidän tapauksissaan näyttää olevan pikemminkin kyse itsemäärittelyn vaikeuksista ja itsetunto-ongelmista. Valitettavasti sukupuolta ja seksuaalisuutta koskeva yliopistollinen tutkimus on nykyisin lähes kokonaan tuon feministisen ja *queer*-teoreettisen ideologian vallassa, ja kyseisten tutkijoiden metodologisista hairahduksista kärsii koko tiedeyhteisö.

7.3.1.3. *Sukupuoli, merkitysten erot ja tiede*

Yksi syy asioiden ongelmalliseen tilaan on se, että akateemisessa tutkimuksessa on kielifilosofisten ja sosiaalitieteellisten painotusten vuoksi keskitytty näkemään sukupuoli vain joko kielellisinä konstruktioina ja merkityksinä tai sitten sosiaalisina ilmiöinä. Molemmat tarkastelutavat ovat olleet riittämättömiä. Ne ovat peittäneet alleen sen, että myös merkitykset muodostuvat kehollisesti. Jos olisi otettu paremmin huomioon se, että merkitykset opitaan kehollisten kokemusten kautta, olisi

---

[418] Ks. esim. Osmo Kontulan ja Elina Haavio-Mannilan teosta *Suomalainen seksi* (1993).

voitu oivaltaa, miksi samaa sukupuolta olevat ihmiset ymmärtävät toisiaan paremmin kuin eri sukupuolta olevat ja miksi tieteellä juuri sen vuoksi on patriarkaalinen historia ja matriarkaalinen nykyisyys. Henkisinä pidettyjen toiminta-alueiden, kuten tieteiden ja taiteiden, piirissä miehet hakeutuvat omiin yhteisöihinsä ja naiset omiinsa. Kehollisen erilaisuuden vuoksi naisille ja miehille emergoituvat kokonaan omanlaisensa sukupuolisidonnaiset merkitysmaailmat ja arvouniversumit.

Myöntämällä myös tieteen oma sukupuolisidonnaisuus olisi voitu ymmärtää tieteen kaksijakoista sukupuolittumista, joka vallitsee akateemisessa maailmassa. Sukupuolten välillä on ymmärtämisen kuilu, joka johtuu siitä, että merkitykset rakentuvat kehollisista lähtökohdista. Sikäli kuin keholliset kokemusmaailmat ovat erilaisia, merkitykset sukupuolittuvat ja tiede halkeaa kahtia sukupuolten jakoa noudattaen. Olenkin itse väittänyt, että tieteen ja filosofian homososiaalinen, homoeroottinen ja homoseksuaalinen luonne ilmentää juuri tätä seikkaa.[419]

Pelkkään kielen analysoimiseen keskittyneet filosofiat ja postmodernit ajattelutavat ovat yrittäneet peittää tieteen homoseksuaalisen ja homososiaalisen olemuksen. Kielifilosofinen ja sosiaalitieteellinen teorianmuodostus ovat olleet myös erittäin heteroseksistisiä yrittäessään kieltää ihmisten merkityskonstituution kehollisen ja sukupuolisidonnaisen perustan. Lisäksi suurin osa feministeistä on ollut heterofeministejä. Myöntämällä merkityskonstituution sukupuolisidonnaisuuden ja tieteen homoseksuaalisen olemuksen he olisivat päässeet lähemmäksi niitä tieteenfilosofisia tosiasioita, joiden varassa he olisivat voineet paremmin edistää tavoittelemaansa tasa-arvoa. Toistaiseksi feministinen liike on ummistanut korvansa tämäntapaiselta filosofiselta argumentaatiolta.

7.3.2. Ontologiset perusratkaisut ja eläinten oikeudet

Toinen käytännön toteutumisyhteys, jossa eksistenssitasoja koskevan analyysin tärkeys tulee näkyville, on eläinten oikeuksia koskeva keskustelu. Niin sanotut kettutytöt ja muut eläintensuojelijoina esiintyneet aktivistit ovat peränneet eläimille oikeuksia, jotka muistuttavat ihmisoikeuksia. He ovat vaatineet esimerkiksi turkistarhauksen, karjankasvatuksen ja eläinten hyötykäytön sekä ravintona käyttämisen lopettamista. He ovat pitäneet lähtökohtanaan, että eläin ja ihminen asetetaan moraalifilosofisessa mielessä samalle viivalle.[420]

---

[419] Ks. teostani *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena* (2008).

[420] Esimerkkinä eläinten asemaa koskevasta kiistelystä voi mainita Peter Singerin ja Tom Reganin välille piirtyneen paradigmakiistan. Ks. Peter Singerin teosta *Animal Liberation* vuodelta 1990 ja Tom Reganin teosta *The Case for Animal Rights* vuodelta 1983.

Kiistaa voidaan kuvata ääriviivamaisesti niin, että Singer tulkitsee eläinten asemaa filosofisen konsekventialismin pohjalta *intressiksi* välttää kielteisiä seurauksia, kuten

Tällainen perusratkaisu on nähdäkseni kestämätön. Ihminen ja eläin eivät ole samanlaisia eivätkä keskenään vertailukelpoisia. Oletettavasti kettutyttöjen ja muiden fundamentalististen eläintensuojelijoiden erehdykset johtuvat siitä, että he eivät ole pohtineet eläimen ja ihmisen olemuseroa, toisin sanoen he ovat tehneet ontologiset perusratkaisut miettimättä, mihin he oikeastaan sitoutuvat ja mitä edustavat.

7.3.2.1. *Moraalin alkuperä: kyky sanoa ”ei”*

Ihmisen ja eläimen ero on muun muassa siinä, että eläin ei osaa sanoa ”ei”. Eläin ei voi *kieltäytyä*, paitsi vastustaessaan biologisia vaistojaan, mutta silloinkaan se ei ymmärrä kieltäymyksen merkitystä. Eläin nappaa saaliin ja tekee siitä päivällisen, jos sillä on nälkä, ja vaaran uhatessa se pakenee paikalta tai hyökkää voimatta vastustaa ulkoisen uhan tuottamia pelkojaan tai sisäsyntyisiä vaistojaan. Eläin toimii reaktiomaisesti toisin kuin ihminen, jonka inhimillisyys on juuri sitä, että hän voi vastustaa ulkoisia ärsykkeitä ja sisäisiä yllykkeitään.

Ihmisen ja eläimen ero näkyy muun muassa siinä, että ihminen voi pidättäytyä reagoimasta ja pysähtyä pohtimaan eri vaihtoehtoja. Ihminen voi omistaa itselleen ajattelutilaa. Usein sanotaankin, että ihmisen kyvystä sanoa ”ei” – toisin sanoen hänen mahdollisuudestaan kieltäytyä – syntyy moraali. Moraali taas on ominaista ihmisille ja (kielellisten sopimusten varaisiksi laajennettuna) myös ihmisyhteisöille – ei eläimille, jotka toimivat luonnonvaraisesti.

”Omaksitunnoksi” voidaankin sanoa juuri ihmisen kykyä omistaa itselleen ärsykkeiden ja reaktioiden kaavasta poikkeavaa ajattelutilaa. Se on kykyä pysähtyä pohtimaan mahdollisia seurauksia. Meadiläisittäin ajatellen omantunnon ilmenemismuoto ei ole kuitenkaan Immanuel Kantin tähtiin kirjoittama tai ihmisen sydämeen kätkeytyvä moraalilaki, vaan se on kyky reflektoida eli heijastella itseään toisissa ja asettua toisen ihmisen asemaan.

Mutta myöskään naturalistina pidetty Mead ei ollut niin fanaattinen, että hän olisi pitänyt ihmisen ja eläimen toimintaa rinnastuskelpoisina. Vertailuillaan hän pyrkikin hahmottamaan, mikä ihmisessä on *erilaista* ja

---

kipua, mutta *oikeuksia* eläimillä ei hänen mielestään ole. Reganin kanta taas on deontologinen, eli hänen mukaansa eläimet ovat ”elämäsubjekteja” (”*subjects-of-a-life*”), mistä puolestaan seuraa, että eläimillä voi olla moraalisia oikeuksia. Näihin näkökantoihin liittyvät monet eläinten hyötykäyttöä, toiminnan päämääriä ja välineellisyyttä koskevat katsomukset.

Tällaisessa systeemiteoreettisessa etiikassa on kuitenkin ajateltu riittämättömästi eläinten *olemusta*, kuten tietoisuuden ja persoonan olemassaoloa sekä kykyä olla subjekti. Nähdäkseni eläimille ei voida myöntää oikeushenkilöllisyyttä, sillä oikeuksien omistajien pitää kyetä erottamaan omat intressinsä oikeuksista. Eläimet eivät voi tehdä yhteiskuntasopimusta, ja siksi niitä ei voida pitää oikeuksien eikä velvollisuuksien haltijoina.

kuinka ihminen *poikkeaa* eläimestä. Meadkään ei siis sopisi esikuvaksi niille, jotka näkevät ihmisen ja eläimen samankaltaisina luonnonolentoina. Tietenkin voidaan väittää, että ihminen on luonnonorganismi ja toimii eläintä muistuttavasti. Myös ihminen voidaan ehdollistaa toimimaan ärsykkeiden ja reaktioiden kaavassa. Kuitenkin jo Meadin ajattelua tarkasteltaessa huomattiin, että vasta ihmisen kyky omistaa itselleen ajattelutilaa luo ihmiselle yksilöllisen minuuden (*I*), eli sen, mitä hän on moraalisessa mielessä. Behavioristeista poiketessaan Mead ajattelikin pitkälti samalla tavoin kuin monet eksistenssifilosofit, esimerkiksi Kierkegaard ja Sartre. He katsoivat, että riittävän intensiivinen valinnan akti sinänsä kirkastaa ihmisestä esiin hänen varsinaisen minuutensa ja persoonansa. Ankara moraalinen pohdinta ja valintojen teko osoittavat, mitä ihminen pohjimmiltaan on.

Käänteisesti voidaan sanoa, että jos ihminen lakkaa suorittamasta moraalista harkintaa, hän alkaa käyttäytyä eläimen tavoin. Monet tosin väittävät, ettei ihmisellä ole tässä suhteessa suurta valinnan vapautta, vaan ihmisenkin elämä koostuu reagoimisesta sisäisiin yllykkeisiin, kuten nälkään, tai ulkoisiin ärsykkeisiin, esimerkiksi sateeseen tai kylmyyteen. Tällainen käsityskanta on kuitenkin vulgaari ja noudattelee monien luontoa tai luonnollisuutta palvovien näkemyksiä. Pelkästään luonnonvaraisesti toimivaa ihmistä sanotaankin helposti ”eläimelliseksi”. Tätä kautta paljastuu, että se, mikä ihmisestä tekee ihmisen, on jotakin muuta kuin hänen eläimelliset piirteensä. Juuri tämän olemuseron vuoksi eläimiä sanotaan eläimiksi ja ihmisiä ihmisiksi. Ne ovat perimmältään eri asioita.

7.3.2.2. *Ihmisen ja eläimen ero: kieli ja itsetietoisuus*

Eläimiä ei voida pitää ihmisten kaltaisina myöskään siksi, että eläimet eivät mitä ilmeisimmin ymmärrä kielellisten ilmaisujen merkityksiä, vaan ne käyttäytyvät palkintojen tai rangaistusten innoittamina. Tässä mielessä eläimillä ei ole oikeuksia vaan intressejä, joiden pohjalta ne tavoittelevat palkintoja ja välttelevät kärsimyksiä. Niinpä ne eivät ole valintoja tekeviä moraalisubjekteja vaan ärsykkeisiin reagoivia toimijoita.

Eräissä kokeissa on tosin saatu näyttöä siitä, että esimerkiksi papukaijat ymmärtäisivät niille opetettujen sanojen merkitykset ja pystyisivät sitä kautta myös tiedollisiin prosesseihin ja arvomerkitysten ymmärtämiseen. Tämä on herättänyt määritelmällisen kysymyksen, mitä ’kielen oppiminen’ ja ’käyttäminen’ oikeastaan tarkoittavat. Pitäisikö niitä vastaavien toimintojen liittyä eläimille ominaiseen luonnolliseen ja arkipäiväiseen käyttäytymiseen, jotta eläinten voitaisiin sanoa käyttävän kieltä? Vai riittääkö, että jossakin laboratoriossa on saatu aikaan arvaus eläimen ja ihmisen välisen kommunikaatiokuilun ylityksestä eläimen antamien signaalien ja vihjeiden perusteella? Nähdäkseni eläimet eivät

käytä kieltä samassa tehtävässä tai asemassa kuin ihmiset, vaikka niillä esiintyykin keskinäistä viestintää. Kielen käyttöön liittyy mahdollisuus merkitysten muunteluun ja erilaisiin tulkintoihin ihmiselle ominaisen harkinnan mukaisesti, kun taas eläinten viestintä rakentuu behavioristisesti ärsykkeiden ja reaktioiden kaavan ympärille, juuri niin kuin Mead ajatteli.

Ihmisen ja eläimen vertaileminen onkin kiintoisaa Meadin merkityksenteorian kannalta. Meadhän aloitti kielen kehitystä koskevat analyysinsa naturalistiselta pohjalta: ihmisen ja eläimen vertailuista ja samastamisesta. Mutta myös Meadin ajattelussa ihmisen ja eläimen ero alkoi piirtyä esiin hänen pitäessään kieltä nimenomaan ihmiselle ja ihmisyhteisöille tyypillisenä ominaisuutena, jonka pohjalta koko järjestyneen yhteiskunnan, moraalin ja kulttuurin luominen tapahtuu. Sen sijaan luonnontilassa ei vallitse yhteiskuntaa, moraalia eikä kulttuuria vaan kaikkien sota kaikkia vastaan. Samaan havaintoon perustuu ero, joka vallitsee *käyttäytymisen* ja *toiminnan* välillä. Eläimet käyttäytyvät, mutta ihmiset toimivat. Käyttäytyminen on reaktiomaista ja spontaania, kun taas toiminta on tietoista ja harkittua. Tässä valossa ihmisyksilöiden vapaus osoittautuu tärkeäksi ja keskeiseksi erotteluperusteeksi. Eläimet eivät voi olla vapaita, vaan ne ovat sisäisten yllykkeidensä ja ulkoisten ärsykkeiden vallassa rimpuilevia olentoja. Vapaus sekä kieltää että myöntää ovat ominaisuuksia, jotka tekevät ihmiset ihmisiksi.

Ihmistä ja eläintä erottaa kaiken lisäksi se, että eläimiä ei voida pitää universaalisti *itsestään tietoisina*, kuten ihmisiä. Usein sanotaankin, että eläimillä ei ole tietoisuutta, vaikka niillä on tajunta – ainakin sikäli kuin ne ovat tajuissaan. Tajunnan olemassaolo ei kuitenkaan vielä merkitse, että tajuinen olento olisi ihminen tai että kyseessä olisi persoona. Lauri Rauhala onkin joskus todennut, että eläin ei voi olla persoona. Vaikka eläimet voivat olla ihmisille rakkaita esimerkiksi ollessaan lemmikkieläimiä, ne eivät ole kykeneviä ilmaisemaan vastarakkautta, vaan ne enintään kiintyvät omistajiinsa. Se, että eläimillä ei ole persoonaa, ei tietenkään tarkoita, että eläimiä saisi kohdella välinpitämättömästi tai huonosti. Siitä, kuinka ihmiset kohtelevat eläimiä, voidaan lukea jotakin myös siitä, millaisia ihmiset ovat toisiaan kohtaan ja kuinka humaani yhteiskuntamme on.

7.3.2.3. *Kognitiivinen avoimuus ja persoona*

Nähdäkseni *oikeus* voi olla vain olennolla, joka ymmärtää oikeuden, velvollisuuden ja vastuun merkityksen, tai josta voi ainakin periaatteessa tulla näitä asioita ymmärtävä yksilö. Esimerkiksi ihmislapsella voi olla oikeuksia, vaikka hänkään ei vauvana ymmärrä oikeuksien, velvollisuuksien eikä normien olemusta. Lapsi on kuitenkin potentiaalinen aikuinen

eikä tunne rajaa suhteessa siihen, mitä hänelle voidaan opettaa. Sanotaankin, että ihminen on *kognitiivisesti avoin*, eli ihmiselle voidaan opettaa periaatteessa kaikenlaisia asioita. Ihminen ymmärtää yleensä vaikeimmistakin aiheista ainakin sen, minkälaisesta asiasta on kyse. Sen sijaan eläimet ovat *kognitiivisesti suljettuja*, eli niiden kognitiiviset kyvyt eivät kehity vanhenemisen myötä, eikä niille voida myöhemminkään opettaa muita kuin suppeasti rajattuja asioita. Usein sanotaan, että vain eläimet ja jumalat ovat omassa olemassaolossaan täydellisiä tai ”valmiita”, mutta ihmistä leimaa epätäydellisyyden elämys, joka osoittaa ihmisen olevan eräänlainen välitilan olento eläinten ja jumalten välillä.

Jotta eläimillä voisi olla oikeuksia, niiden täytyisi pystyä tekemään *moraalisia valintoja*. Eläin kykenee ehkä valitsemaan sille tarjottujen aterioiden välillä, mutta se ei tee valintoja harkitsemalla seurauksia hyvän ja pahan tai oikean ja väärän välillä (seurausetiikka), pohtimalla hyvän, pahan, oikean ja väärän oikeutusta sinänsä (deonttinen etiikka) tai yrittämällä asettua toisen olennon asemaan. Sen sijaan eläimet tekevät valintoja impulsiivisesti: pelkkien vaistojensa varassa tai ehdollistettuina.

Koska eläin ei voi tehdä moraalisia valintoja, eläin ei voi olla persoona tämän käsitteen yksilöä korostavassa merkityksessä. Koska eläimillä ei ole myöskään kulttuurista eikä sopimuksenvaraista moraalia, ne eivät voi olla persoonia yhteiskunnallisessakaan mielessä. Persoonan olemassaolon ja manifestoimisen merkkeinä pidän muun muassa kieltäymyksen, siihen liittyvän moraalisen valitsemisen sekä reflektiokyvyn toteuttamista. Jokin totuus lienee lausuttu myös kielen konventioissa: eläimistä ei puhuta pitäen niitä ”yksilöinä” tai ”subjekteina”, eikä niitä yleensä puhutella sanoilla ”hän” tai ”sinä” vaan sanotaan ”se”. En halua kuitenkaan sulkea ehdottomasti pois mahdollisuutta, että eräillä korkeimmin kehittyneillä ja älykkäillä olennoilla, kuten koirilla, voisi olla persoona. Onkin huomattava, että eläinten joukossa esiintyy merkittäviä tasoeroja.

Niin sanotut eläinaktivistit eivät ole mielestäni ottaneet riittävän selvästi huomioon myöskään viimeksi mainitsemaani näkökohtaa, eli eläinten erilaisuutta, vaan he puhuvat eläimistä yleistävästi ja näkevät eläinkunnan osana yhtä suurta luontoäitiä, jonka helmoissa eläimiä pitäisi suojella fataalilla ”kaikki tai ei mitään” -periaatteella. Ne, jotka ovat yrittäneet luoda ihmisoikeuksia kärpäsille, susille ja muille luonnonvaraisille petoeläimille, ovat päätyneet hakoteille. Heidän tarkoituksensa ovat ymmärrettäviä, sillä tavoitteena on ollut eläinten parempi kohtelu ja harvinaisten lajien suojelu. Mutta yrittäessään perustella kannanottojaan *ihmisoikeuksiin* rinnastettavilla ”eläinten oikeuksilla” he ovat lyöneet laimin tutkimuskohteen ontologisen analyysin. Parempi olisi, että he puhuisivat ”eläinten oikeuksien” sijasta vain eläinten suojelusta ja eläimiä koskevien käyttö- ja hoitonormien parantamisesta. Sen sijaan eläinten oikeuksien käsite jää pelkäksi metaforaksi tai huonoksi rinnastukseksi.

Ehkä yksi syy eläinten palvontaan on nuorison vieraantuminen maatalousyhteiskunnasta, jossa eläinten hyötykäyttöä pidettiin tavanomaisena. Kun ei tunne tutkimaansa asiaa, on helppo suhtautua siihen manikealaisesti. Toinen syy voi olla nuorisolle ominainen taipumus käyttää eläimiä siirtymäobjekteina, esimerkiksi heppatyttöjen kohdistaessa libidonsa niihin. Kolmas syy saattaa olla se, että eläintensuojeluun on liittynyt ritualisoitunutta aggressiivisuutta, jonka kautta ilmaistaan yleistä yhteiskuntakritiikkiä. Mielestäni eläinaktivistien kannattaisi olla enemmänkin huolissaan omasta asuntokurjuudestaan kuin kettujen elinolosuhteista Pohjanmaan tarhoissa. Mikäli ne lopetettaisiin, turkistarhaus siirtyisi nopeasti sinne, missä eläimiä kohdellaan vielä huonommin, esimerkiksi Kiinaan. Siellä eläimiltä nyljetään turkikset elävältä vain kauniimman leikkauksen aikaansaamiseksi. Koska myös turkistuotannon tynnyrit vuotavat aina matalimpien lautojen yli, myöskään eläimistä puhuttaessa ei kannata olla absolutisti eikä fundamentalisti vaan realisti ja relativisti.

7.3.3. Missä kieli piilee?

Kolmas asia-alue, jolla voidaan havainnollistaa ihmisen kolmen eksistenssitason ja situationaalisen säätöpiirin merkitystä, koskee ihmisten käyttämän *kielen* ja eläinten välisen *viestinnän* eroa. Sekin voidaan tarkentaa kysymykseksi, jota George H. Mead pohti laboratoriossaan: Miksi ihmisten kanssakäyminen on perin juurin erilaista kuin eläinten, vaikka ihminen ja eläin ovat sekä evolutiivisesti että yksilönkehityksen kannalta samassa asemassa alkaessaan tehdä havaintoja ja muodostaa vuorovaikutuksellisia suhteita ympäristöön ja toisiinsa? Mikä loppujenkin lopuksi aiheuttaa sen, että ihmiset ja eläimet poikkeavat toisistaan huomattavasti?

Mead ajatteli, että ihmistä erottaa eläimestä kieli. Kieltä pidetään merkkinä kehittyneestä ajattelusta ja kulttuurin olemassaolosta. Kielen kautta ihmisellä on mahdollisuus symboliseen ja metaforalliseen toimintaan. Kielessä voidaan ilmaista abstrakteja suhteita ja asioita, joita konkreettisessa toiminnassa ei voitaisi esittää. Kieli on oivallinen apuväline myös tarkoitusten ja päämäärien kannalta sekä tulevaisuuden suunnittelussa. Kaiken viestinnän ei tarvitse tällöin olla välittömästi esillä tai läsnä, kuten eläinten keskinäisessä yhteydenpidossa. Ihmisen kielelliset luomukset toimivat informaation säilyttäjinä, ja ne voidaan varastoida esimerkiksi kirjastoihin. Mutta mikä on inhimillisen kielen alkuperä? Millä tavoin se poikkeaa eläinten viestinnästä? Voiko eläimillä olla jokin salattu kieli, jonka luonnetta emme tunne?

7.3.3.1. *Perustuuko lauseoppi aivojen rakenteisiin?*

Massachusetts Institute of Technologyssa toimiva kielitieteen professori Noam Chomsky (s. 1928) on järkyttänyt kollegojaan paitsi anarkistisilla mielipiteillään, myös kieliteoriallaan, jonka ideat ovat olleet yhtä vallankumouksellisia kuin hänen poliittinen ajattelunsakin. Vuonna 1957 Chomsky uudisti kielen käsittelyä ja kielioppia koskevaa keskustelua väittämällä, että ihmisen aivoissa vallitsee myötäsyntyinen kielioppi eli kielen syvärakenne.[421] Tähän oletukseen häntä ohjasi muun muassa se, että kaikissa kulttuureissa ihmislapsi oppii kielen verraten nopeasti eli noin 2–3 vuoden iässä, kun taas älykäs koira tai apina ei opi kieltä kymmenessäkään vuodessa.

Chomskyn teoria liittyy kielen syntaksiin eli lauseoppiin. Hänen mukaansa eläimet ovat suhteellisen päteviä semantiikan eli merkitysopin alueella ja voivat tunnistaa yksinkertaisten äänteiden tai symbolien merkityksiä. Esimerkiksi koiran voi ehdollistaa tottelemaan symbolisia käskyjä tai komentoja, ja eläimet kommunikoivat toistensakin kanssa tietyillä eleillä. Mutta eläimet eivät näytä ymmärtävän pitkien lauseiden eivätkä puheenvuorojen päälle. Voimme esimerkiksi puhua tuntikausia lemmikkikoirallemme vaikkapa Johann Sebastian Bachin kaksoisviulukonsertin hienouksista, mutta emme voi vakuuttua uskollisen kuulijamme tulleen hullua hurskaammaksi. Jos taas puhumme takkatulen loimussa samoista asioista jollekin ihmiselle, voimme olettaa hänen ymmärtävän ainakin sen, mistä on kysymys. Juuri tällä perusteella sanomme ihmisen olevan kognitiivisesti avoin, kun taas eläimen mieli näyttää kognitiivisesti suljetulta.

Myös Chomskyn havainnot ja johtopäätökset ovat tässä valossa hyväksyttäviä. Ihmisen kognitiivinen avoimuus liittyy hänen kykyynsä ymmärtää kieltä ja kykyyn muodostaa mielekkäitä lauseita. Chomskyn teoriassa kieli onkin määritelty niin, että pelkkä merkkien tai sanojen semanttinen ymmärtäminen ei vielä riitä kielen osaamiseksi, vaan myös *lauseiden* merkitys pitäisi ymmärtää. Tämä edellyttää kykyä syntaksin hallitsemiseen. Sillä puolestaan on Chomskyn mukaan perustansa aivoihin kätkeytyvän kielellisen syvärakenteen lauseopissa. Aivojen rakenteen ja kielen syntaksin on vastattava toisiaan. Ihmisen kyky kielen oppimiseen on hänen mukaansa lajityypillinen ja apriorinen eli kokemuksiamme edeltävä ominaisuus. Se on taito hallita syntaksia. Sen sijaan eläimillä tätä lauseopillista kykyä ei ole.

Evolutiivisesti ajatellen syntaktisen kyvyn on pitänyt kehittyä ihmiselle jonakin tiettynä aikana. Muutoksen pitäisi paikantua historiallisesti

---

[421] Noam Chomsky teoksessaan *Syntactic Structures* (1957).

johonkin aikakauteen tai hetkeen. Kuten jo kirjani alkupuolella viittasin, tieteenfilosofiassa on pohdittu runsaasti sitä, miten ihmisen aistikyvyn transsendentaaliset ehdot ovat voineet kehittyä ja minkä vuoksi ne ovat meille yleispätevästi samanlaiset. On muun muassa nähty, että biologisen organismin kehitys noudattelee kaikkialla samanlaisia luonnonlainomaisia ehtoja ja että siksi aistikyvyn kategoriat ja prinsiipit ovat kaikille ihmisille yhdenmukaiset. Esimerkiksi ihmisen nouseminen takajaloilleen on johtanut näköaistiin liittyvien aivoalueiden ja toimintojen kehittymiseen ja vaikuttanut tapaamme aistia todellisuus kolmiulotteisena. Silmän havaintojen opettamina pyrimme ennustamaan tulevaisuutta ja suunnittelemaan elämäämme. Ihmisen aistikykyyn liittyviä transsendentaalisia ehtoja ovat evolutiivisen ajattelun näkökulmasta käsitelleet muiden muassa Mead, Merleau-Ponty ja Popper.

Myös Chomskyn teorian havainnot ihmisen ja eläimen erosta ovat valaisevia, mutta hänenkin tekemiensä kielifilosofisten *johtopäätösten* todistaminen on erittäin vaikeaa. Juuri lajinkehitykseen liittyvät kysymykset johtivat Noam Chomskyn ongelmien eteen. Käytössämme ei ole pitäviä todisteita siitä, miten ihminen aikoinaan oppi kielen ja milloin kyky syntaksiin kehittyi. Vastaamatta jäi kysymys, milloin ihmiselle muodostui symbolinen viestintä ja minä aikana se muuttui kieliopin sisältäväksi kieleksi.

7.3.3.2. *Vai ovatko kielelliset kyvyt aivojen toimintafunktioita?*

Tiedämme kokemuksesta, kuinka nopeasti kieli muuttuu. Sanoja syntyy ja kuolee. Niiden merkitykset vaihtelevat. Myös kielioppisääntöjä luodaan ja kumotaan. Esimerkiksi Ylioppilastutkintolautakunta on perinteisesti huolissaan siitä, että nuoret ”eivät osaa kunnollista suomea”. Aku-setä puolestaan pohtii kadunvarsimainoksissa, ”miten saisimme *nuoret* lukemaan”. Kieli muuttuu nykyisin kovaa vauhtia Internetin, kansainvälistymisen, kaupunkikulttuurin ja tietokonekielen kautta.

Edinburghin yliopistossa toimiva Simon M. Kirby onkin tutkinut kielen muuttumista ihmiseltä ja sukupolvelta toiselle. Hän on havainnollistanut muutosta yksinkertaisella esimerkillä, jota voidaan kutsua ”kuiskausleikiksi”. Siinä joukko lapsia kuiskaa korvasta korvaan jonkin sanoman. Jonon päässä sanoma on muuttunut täysin toisenlaiseksi kuin se oli liikkeelle laskettaessa.[422] Ilmiö on tuttu myös arkipäivän elämästä, jossa uutiset ja juorut muuttavat muotoaan kulkiessaan useiden välittäjien kautta.

---

[422] Ks. Simon M. Kirbyn ja Morten H. Christiansenin artikkeleita ”Language evolution – The hardest problem in science” (s. 1–15) ja ”From language learning to language evolution” (272–294) heidän toimittamassaan teoksessa *Language Evolution* (2003).

Keskeistä Kirbyn tutkimustyössä on seuraava: se osoittaa, että *kielen kehittyminen on evoluutiota nopeampaa*. Jos kielen syvärakenne ymmärretään chomskylaisesti, toisin sanoen aivojen rakenteelliseksi ominaisuudeksi, sillä ei olisi ollut aikaa kehittyä. Merkittävät evolutiiviset muutokset vaativat kymmeniä tuhansia vuosia, kun taas esimerkiksi englannin kieli on kehittynyt latinan kielen sanastosta muutamassa sadassa vuodessa. Kulttuuriset meemit[423] syntyvät, leviävät ja kuolevat nopeammin kuin geenit ja muut biologiset rakenteet, jotka eivät ehdi muuntua tai mukautua kulttuuri-ilmiöihin.

Chomskyn teoriaa on arvioitu myös kokeilemalla, onko kyky syntaksiin ainoastaan ihmiselle ominainen kyky, vai voivatko eläimet sittenkin oppia kieltä. Amerikkalaisessa Georgian valtionyliopistossa saatiin aikaan huomiota herättävä opetustulos, kun Kanzi-niminen kääpiösimpanssi oppi itsekseen käyttämään ihmisen kieltä opetettaessa kieltä sen emolle. Myös apinalla olisi tämän mukaan kyky syntaksiin, eikä sitä voitaisi ainakaan yksioikoisesti tulkita vain ihmiselle tyypilliseksi evolutiiviseksi ominaisuudeksi.[424] Kyseisessä tapauksessa voidaan toisaalta toistaa se jo edellä mainittu kritiikki, että eläimet eivät välttämättä käytä kieltä samassa tarkoituksessa tai tehtävässä kuin ihmiset, eikä kieli esiinny niiden toiminnassa luonnostaan vaan ainoastaan koejärjestelyihin perustuvissa poikkeusoloissa.

Simon M. Kirby on päätynyt joka tapauksessa ajattelemaan, että kieli ei perustu mihinkään syvärakenteeseen, joka olisi ihmisille arkkityyppinen eli kaikille lajin jäsenille ominainen. Sen sijaan esimerkiksi psykoanalyytikko Carl Gustav Jung katsoi Meadin tavoin, että ihmisen kyky symbolien ymmärtämiseen leimaa ihmiskuntaa eräänlaisena universaalina ominaisuutena.[425] Tosin väitteet symbolifunktion *alkuperästä* hänkin jätti avoimiksi. Kysymyksen vastaukset eivät olisi todistuvia, sillä kokemuksen arkkityypit, jotka on tarkoitus todistaa, leimaavat jo tiedonhankintaamme – aivan niin kuin aistikyvyn kategoriat ja prinsiipit mää-

---

[423] Meemin käsitteellä on tarkoitettu kulttuurista replikaattoria eli kopioitujaa. Käsitettä käytti ensin Richard Dawkins teoksessaan *The Selfish Gene* vuonna 1976 (suom. *Geenin itsekkyys*, 1993). Teoksen mukaan meemit ovat omahyväisiä olioita, jotka käyttävät ihmisiä leviämisensä kulkuvälineinä. Meemit kilpailevat pääsystä ihmismieleen, ja livahdettuaan jostakin aukosta sisään ne tekevät pesänsä ihmisten tajuntaan. Meemit suosivat erityisesti joukkotiedotusvälineitä, sillä julkisen sanan on todettu tarttuvan hanakasti meemeihin ja jatkavan niiden kopioimista. Meemeille on ominaista myös se, että yhteinen etu kerää tietyt meemit samaksi joukoksi. Tällainen yhdessä kopioituva meemiryhmä, meemikompleksi, muodostaa itseorganisoituvan ja itseään suojelevan rakenteen. Meemikompleksi ottaa vastaan yhteensopivia uusia meemejä ja vieroksuu yhteensopimattomia.

[424] Ks. Stanley I. Greenspanin ja Stuart G. Shanjerin teosta *The First Idea – How Symbols, Language and Intelligence Evolved from Our Primate Ancestors to Modern Humans* (2004, s. 362).

[425] Ks. Carl Gustav Jungin alun perin vuonna 1964 julkaisemaa teosta *Symbolit – Piilotajunnan kieli* (s. 93–99).

räävät Immanuel Kantin mukaan kaikkea, mitä voimme todellisuudesta havaita tai tietää.

Kirbyn mukaan kielellinen kyky on eräänlainen parasiitti, ”loinen”, joka elää ihmisen aivoissa omaa elämäänsä. Chomskysta poiketen hän ajattelee, että kieli ei perustu aivojen rakenteeseen vaan on kuvattavissa pikemminkin aivojen tavaksi toimia. Kirbyn mukaan kieli on toimintafunktio.

7.3.3.3. *Entä edeltävätkö ulkoiset merkit puhuttua kieltä?*

Yhdysvaltalaisen Etelä-Illinoisin yliopiston professori Morten H. Christiansen on päätynyt lähes samanlaisiin ajatuksiin kuin Kirby, tosin eri näkökulmasta. Hän on kiinnittänyt huomiota kielen ja havaitsemisen eroon: kieli liittyy ihmisen älyllisyyteen ja toteutuu ajattelun tasolla, kun taas kuvien katseleminen vetoaa pikemminkin aisteihin. Jokainen on voinut huomata, että kieli koostuu peräkkäisistä merkeistä: jonoon laitetuista sanoista ja lauseista. Sen sijaan kuvien katselu on usein välähdyksenomaista. Aivotutkimuksen kannalta kieli onkin ”sarjakäsittelyä”, joka tapahtuu aivojen oikeassa puoliskossa suhteellisen hitaina toimintoina, kun taas näköhavainto tapahtuu kuvien nopeana ”rinnakkaiskäsittelynä” aivojen vasemmassa puoliskossa.[426]

Kyky sarjakäsittelyyn on Christiansenin mukaan tyypillinen nimenomaan kädellisille. Kielen hallitseminen näyttää liittyvän käsien sarjaliikkeisiin. Esimerkiksi monet puhujat ja luennoitsijat elehtivät usein käsillään. He eivät tee niin vain havainnollistaakseen jotakin asiaa, vaan huitominen näyttää toistuvan samanlaisena aiheesta tai asiasta riippumatta. Latinan sanaan *manus* (suom. ”käsi”) viitaten sanomme, että heillä on maneereja. Washingtonin yliopistossa toimiva neurofysiologi William H. Calvin taas on katsonut, että sarjakäsittely ja siten myös kyky kieleen vahvistui kivikaudella, kun ihminen oppi käyttämään käsillään työkaluja.[427] Myös eräät nykyiset koetulokset vahvistavat oletusta, että kieli perustuu sarjakäsittelyyn. Verbaalisesti lahjakkaat ihmiset puhuvat paljon käsillään ja paljastavat siten kädellisyyden ja kielellisen kyvykkyyden välisen yhteyden. Vastaavasti esimerkiksi afasiapotilailla ja lukihäiriöpotilailla on havaittu olevan vaikeuksia tai poikkeamia käsien sarjaliikkeissä.

---

[426] Ks. Morten H. Christiansenin (et al.) artikkelia ”The role of sequential learning in language evolution – Computational and experimental studies” Angelo Cangelosin ja Domenico Parisin toimittamassa teoksessa *Simulating the Evolution of Language* (s. 165–187).

[427] William H. Calvin teoksessaan *The Ascent of Mind – Ice Age Climates and the Evolution of Intelligence* (1991). Sikäli kuin työkalujen käyttö oli sarjakäsittelyn ja kielen oppimisen edellytys, toimintaan ryhtyminen oli korkeampien älyllisten toimintojen ehto ja toiminta edelsi kieltä. Tavallaan tämä voidaan nähdä Meadin teorian todistuksena.

Kirbyn ja hänen kollegojensa kannalla näyttää olevan myös yhdysvaltalainen kirjailija William S. Burroughs, joka esseessään ”*Language is a virus*” otti todisteltavakseen kunnianhimoisen väitteen: ihminen oppi *kirjoitetun* kielen ennen *puhuttua* kieltä. Hän perusteli näkemystään niin, että ihminen väistämättä *havaitsee* ulkoiset ärsykkeet ennen kuin hän voi *sanoa* niistä mitään.[428] Näin on sekä yksilönkehityksen että lajinkehityksen kannalta. Itse asiassa merkin havaitseminenkin on jo kokemus, joten tietyn esipredikatiivisen kokemuksen on vallittava ennen kuin voimme antaa merkille semanttisia tai tiedollisia merkityksiä.

Näennäisestä kaukaisuudestaan huolimatta tämä vastaa tapaa, jolla George H. Mead asioista ajatteli: sanottu sana on reaktio jo ennestään olemassa olevaan ärsykkeeseen, merkkiin. Niinpä merkeistä koostuva ärsykkeiden todellisuus edeltää sanallista ja kielellistä murahtelua, onpa kyse sitten Kretcshmerin mustetahroista tai karvakolmioista.

Vaikka William S. Burroughs onkin tullut tunnetuksi lähinnä kirjallisista kokeiluistaan, hänen voi katsoa lähestyneen symbolisen interaktionismin kielikäsitystä: ihminen havaitsee toisten ihmisten piirteet, kuten iän tai sukupuolen, ennen kuin hän ehtii lausua niistä mitään. Burroughsia voidaan moittia alttiudesta niin sanotulle ”annetun myytille” (*myth of givenness*), mutta moite on myös kumottavissa toteamalla, ettei arkitodellisuuden suorassa ja subjektikeskeisessä kokemisessa ole mitään *hämärää*. Merkitys on tällöin enemmänkin vaikutelmanomainen ja esipredikatiivinen arvomerkitys kuin kielellisesti jäsennelty tiedollinen merkitys.

7.3.3.4. *Ratkaisu: myös kielellä on eksistenssitasot*

Entä mitä merkitystä edellä esittämilläni keskenään päinvastaisilla tai toisistaan poikkeavilla kielen kehitystä koskevilla näkemyksillä loppujen lopuksi on? Mihin kieli paikantuu? Onko kielellisten kykyjen alkuperä materiaalinen ja toteutumisyhteys aivofysiologinen ja rakenteellinen, kuten Chomsky ajatteli? Vai onko kielen olemus evolutiivisen jäännöksen kaltainen ja kelluuko se vain jonkinlaisena toimintafunktiona ihmisen aivotoimintojen päällä, kuten Kirby ja Christiansen ovat katsoneet? Tai olisiko peräti niin, että ihmisten viestinnässä merkin ja kirjoitetun kielen ero ei ole niin olennainen kuin on väitetty ja että symbolinen merkkikieli sekä siihen perustuva kirjoitettu kieli edeltävät äänteellistä elekieltä, kuten Burroughs visioi?

---

[428] Burroughsin ideoista ks. artikkeliani ”Sinä ja minä liikennevaloissa – Miksi sanallistamaton kokemus on tärkeää filosofiassa?” teoksessa *Filosofiset viuhahdukset – Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä* (2007, s. 305–322). Harvardissa opiskelleen ja pornokirjailijana tunnetun Burroughsin rinnastaminen kielitieteilijöihin voi vaikuttaa vulgaarilta, mutta hänen ajatuksensa on sinänsä varteenotettava.

Kysymyksiin voidaan luoda valoa ontologisen analyysin kautta. Voidaan nimittäin väittää, että kaikissa edellä mainituissa teorioissa kohdatut ongelmat johtuvat ihmisen, eläimen ja kielen olemusta koskevan fenomenologisen analyysin laiminlyömisestä. Jos asiaa katsotaan ihmisen eksistenssitasojen ja situationaalisen säätöpiirin näkökulmasta, käy selville, että edellä mainitut suuret mestarit ovat ylittäneet selitystasojen erot varsin välinpitämättömästi. Niin tehdessään he ovat myös joutuneet kaventamaan kielen olemusta koskevia näkemyksiään.

Yksimielisiä voidaan olla siitä, että kielen käsittelyn pohjana ovat aivojen ominaisuudet. Toisaalta tiedämme, että ihmisaivot tarvitsevat tuekseen kulttuuriaineksia, jotta ihmisyksilö voisi kehittyä kieltä hallitsevaksi olennoksi. Aivoissamme on syntymän hetkellä lukuisasti hermosoluja, jotka alkavat valikoitua, luoda yhteyksiä ja karsiutua heti elämän alettua. Jos näihin aivorakenteisiin ei ajoissa yhdistetä tiettyjä kognitiivisia toimintoja, ne kuolevat pois. Tunnemme ilmiön esimerkiksi niin sanotuilta viidakkolapsilta, jotka eivät tietyn iän jälkeen opi kunnolla puhumaan. Lajinkehityksen kannalta kielellä on yhteys aivojen evoluutioon mutta myös sosiaalisiin rakenteisiin, jotka puolestaan ovat ratkaisevia yksilönkehityksessä.

Tärkeintä on se, mitä tapahtuu *tajunnallisella* tasolla. Chomsky erehtyi siinä, että hän redusoi merkityksellisenä pitämänsä kielen vain aivojen rakenteelliseksi ominaisuudeksi katsoen syntaktiikan eli lauseopin ja aivojen syvärakenteiden vastaavan toisiaan. Hänen teoriansa kaatui siihen, että se jäi todistamattomaksi ja pelkästään oletuksenvaraiseksi.

Kielen merkitykset eivät voi olla aivofysiologisia siinäkään tapauksessa, että niillä voitaisiin osoittaa olevan aivofysiologisia *vastineita*. Kielen merkitykset – rakentuvatpa ne sitten symbolisista merkeistä tai pitemmistä merkkien jonoista eli lauseista – ovat tajunnallisia eivätkä kehollisia ilmiöitä. Myös syntaksi ja semantiikka ovat eri asioita. Sen sijaan Chomsky tuli kytkeneeksi lauseopin ja merkitysopin yhteen vaatien niiltä yhteistoimintaa ja vastaavuutta.

Vaikka ihmisten tavoilla rakentaa kielen lauseita olisikin vastine aivojen rakenteissa, tämä ei riitä sen johtopäätöksen tekemiseen, että kielellisten symbolien *merkitykset* muodostuisivat lauseiden *rakenteista*. Kielen olemukseen kohdistuva ontologinen analyysi puoltaa käsitystä, että syntaksi, semantiikka ja pragmatiikka on syytä nähdä erillisinä asioina, aivan kuten tämän jaottelun tehnyt Meadin oppilas Charles Morris ajatteli. Merkityksellisiä symboleja ja niiden syntyä ei voida redusoida lausestruktuureihin.

Sama tasojen ero näkyy ihmisen eksistenssin ontologisessa analyysissa situationaalisen säätöpiirin kautta. Kielellä voi luonnollisesti olla välttämättömät aivofysiologiset edellytyksensä ja rakenteensa ihmisen kehollisella tasolla. Mutta *merkitys ei ole fysiologinen rakenne* siinäkään tapauk-

sessa, että fysiologisen rakenteen olemassaolo olisi kielen kehittymisen eräs välttämätön ehto. Merkkien ymmärtäminen symboleiksi, symbolien manipulaatio, järjesteleminen jonoiksi ja vihdoin viimein merkityksellisten lauseiden ja inhimillisen kielen syntyminen ovat tajunnallisen tason ilmiöitä. Syntaktiikka eli lauseoppi voi tietenkin hyödyntää myös aivofysiologisia rakenteita, mutta toteutuakseen merkityksiä kantavan kielen yhteydessä sen on vallittava tajunnallisella tasolla.

Semantiikka eli merkitysoppi on tajunnallisen tason ilmiö, eikä sitä voida redusoida sen enempää aivofysiologiaan kuin syntaktiikkaankaan. Ja pragmatiikka, joka tutkii kielen käyttöyhteyksiä, puolestaan liittyy situationaaliselle eksistenssitasolle, toisin sanoen ihmisten kanssakäymiseen ja vuorovaikutukseen. Olennaista on, että kieltä ei voitaisi tarkastella myöskään pragmatistisesti, jos ei ajateltaisi, että merkityksillä on subjekti inhimillisen tajunnan piirissä. Kuten jo Meadin ajattelua käsiteltäessä huomautin, myös pragmatismin näkökulmasta kielellä ja sen merkityksillä täytyy olla jokin toteutumisyhteys tai ”kantaja”, jolla nämä merkitykset ovat, ja sellainen voi olla vain yksilötajunta.

Pyrkiessään redusoimaan kielen merkitykset materiaaliselle ja syntaktisia rakenteita korostavalle tasolle Chomsky edusti samaa poliittista katsantokantaa kuin yhteiskuntateoreettisessa ideologiassaankin. Hänen tarkoituksenaan oli kieltää merkitysten muodostuminen yksilöllisiksi ja palauttaa merkitysten konstituutio pelkkien aineellisten rakenteiden ylivaltaan. Siinä, missä Mead halusi johdella kielen merkitykset ”ylöspäin” eli universaaliina pidettyyn ”yleistyneeseen toiseen”, siinä Chomsky halusi redusoida merkityksellisen kielen ”alaspäin”, pelkästään aivofysiologiselle ja materialistiselle tapahtumatasolle.

Chomskyn teoriasta poikkeavaa kantaa edustivat Kirbyn ja Christiansenin näkemykset, ja myös Burroughsin voidaan katsoa kilpailleen hänen kanssaan ansiokkaasti. Nämä Chomskyn arvostelijat ovat korostaneet kielen olevan toimintafunktio, jolla ei ole tiettyä rakenteellista perustaa. Mutta myös heidän näkemyksensä ovat olleet monin tavoin yksipuolisia tai puutteellisia. Niissä laiminlyödään tosiasia, että kielellä on väistämättä sekä kehollinen, tajunnallinen että situationaalinen toteutumisyhteytensä ja että merkitykset voivat esiintyä vain tajunnallisina. Lisäksi kysymys siitä, voisivatko eläimet käyttää kieltä tajunnallisella tasolla samassa merkityksessä kuin ihmiset, on jätetty analysoimatta. Voidaankin sanoa, että siinä, missä Chomskyn teorian todistusvoima perustui pelkkiin oletuksiin ihmisen lajihistoriasta ja aivojen rakenteista, siinä Kirbyn ja Christiansenin käsitykset ovat nykytieteen soveltamaa behaviorismia, jossa kieltä tutkitaan laboratorioissa, vaivautumatta tekemään tutkittavista ilmiöistä ja ilmiökokonaisuuksista ontologista analyysia.

Mutta miksi mennä merta edemmäksi kalaan? Jo George H. Mead kävi läpi useimmat nykyistäkin kielentutkimusta koskevat perusongelmat 1890–1920-luvuilla. Tässä valossa nykyaikainen ja ”moderni” kielitiede ei

ole muuta kuin vanhojen kysymyksenasettelujen kertausta. Tai sitten Mead oli vain ”aikaansa edellä”.

Syntaksin, semantiikan ja pragmatiikan välillä vallitsevat suhteet ovat nähdäkseni pitkälti samanlaisia kuin kehollisen, tajunnallisen ja situationaalisen eksistenssitason suhteet. Edellä esiteltyjen kielikäsitysten ristiriitoja voisi koettaa ratkaista seuraavan jaottelun kautta:

1) *Kielellisen syntaksin ja kehollisen eksistenssitason yhteys*

Syntaksiltaan mielekkäiden lauseiden muodostaminen ja hahmottaminen vaativat tietyn aivofysiologisen ja *kehollisella* selitystasolla vallitsevan perustan. Tuo perusta ei ole tosin *yksistään* riittävä kielellisten merkitysten syntymiselle ja ymmärtämiselle.

2) *Kielellisen semantiikan ja tajunnallisen eksistenssitason yhteys*

Semanttisten merkitysten ymmärtäminen voi tapahtua vain *tajunnassa*, sillä vain tajunnassa merkitykset voivat jäsentyä semanttisiksi merkityksiksi tai kognitiivisiksi arvomerkityksiksi. Kielellisten merkitysten olemassaolo edellyttää joka tapauksessa subjektin eli tajunnan, jolla nuo merkitykset ovat.

Sen sijaan pelkkä aivofysiologiaan perustuva tunnetila ei vielä sisällä kognitiivista merkitystä sen ilmaisijalle, mikäli tuo tunnetila on vain fysiologinen eikä siihen liity subjektiivisesti eli tajunnassa ymmärrettyä merkitystä. Samalla valottuu myös tunneperäisen arvomerkityksen ja tiedollisen merkityksen ero. Esimerkiksi pelkkä eläimille tyypillinen *aggressio* eroaa ihmisille ominaisesta *vihasta*. Samoin seksuaalinen parittelunhalu eroaa rakkaudesta. Nämä tasot voivat luonnollisesti olla tekemisissä toistensa kanssa, aivan niin kuin kehollinen ja tajunnallinen taso ovat yhteydessä toisiinsa ihmisen eksistenssissä.

3) *Kielellisen pragmatiikan ja situationaalisen eksistenssitason yhteys*

Yksikäsitteisimmin situationaalisessa säätöpiirissä ja lingvistiikassa toisiaan vastaavat ihmisen eksistenssin *situationaalinen* taso ja kielifilosofian *pragmaattinen* taso. Näiden tasojen yhteensopivuus selittää osittain sen, miksi monet nykyiset filosofit ovat pragmatisteja: kielen olemus on niin helppoa redusoida ”ylöspäin”, pelkästään kielen käyttöä koskevaksi tutkimukseksi, jolloin rajoitutaan pelkästään situationaaliselle eksistenssitasolle ja tutkimuksesta leikataan pois merkitysten subjektiivinen rakentuminen ihmisten tajunnassa.

Myös merkitysten pragmaattinen redusointi sosiaaliselle tasolle edustaa behaviorismia. Sitä kautta voidaan tilapäisesti lakaista näkymättömiin esimerkiksi solipsismin ongelma ja ”yksityiskieltä” koskevat pulmat. Tavallaan tällainen ratkaisu on toimiva, sillä siten vahvistetaan kielen olemuksena pidettyä yksikäsitteisyyttä ja samaamerkitsevyyttä, mutta ongelmaksi jää, että näin vältetään vastaamasta merkitysvariaatioiden syntyä koskeviin kysymyksiin. Tällä tavoin tullaan myös helposti kieltäneeksi ihmisten yksilöllisyys ja pönkitetään totalitaristisia tai sovinnaisuuteen perustuvia yhteiskuntajärjestelmiä. Toistamalla behavioristista tiedekäsitystä lähinnä turvataan laboratoriossa viihtyvien tutkijoiden työpaikat ja rahoitus.

7.3.4. Tajunnan ja aivokemian ero

Neljäs asiayhteys, jossa Lauri Rauhalan holistisella ihmiskäsityksellä ja situationaalisen säätöpiirin idealla on merkitystä, on tekoälyntutkimusta koskeva filosofinen keskustelu. Jokin aika sitten raportoitiin, että tiede (tässä tapauksessa neurotieteilijä Jack Gallantin vetämä työryhmä) on keksinyt ”ajatuksia lukevan koneen”. Luonnontieteellisen *Nature*-lehden mukaan kalifornialaisen huippuyliopiston (University of California, Berkeley) tuottama huipputiede on saanut aikaan tietokonemallin, joka ”kykenee tulkitsemaan koehenkilön katsomat valokuvat 90-prosenttisesti oikein”. Toisen koehenkilön kohdalla päästiin yli 70 prosentin tarkkuuteen, kuvia oli yhteensä 120, ja niitä edelsi 1 750 muun valokuvan sarja, joiden avulla tutkimukseen osallistuneiden kahden koehenkilön aivotoimintaa ensin monitoroitiin.[429] Havainnointi sinänsä perustui aivoskannerilla tehtyyn hapekkaan veren virtausten mittaamiseen aivojen eri osissa ja tutkijoiden tekemiin päätelmiin siitä, mitkä aivojen osat aktivoituvat, kun ihmiselle näytetään erilaisia kuvia. Esimerkiksi jos koehenkilölle näytettiin geometrista kuviota tai toisen ihmisen alastonkuvaa, tutkijat saattoivat aivojen toimintoja mittaamalla ja tietokonemallia soveltamalla päätellä, mitä aivoskannerissa oleva ihminen näkee.

Mitä tämä merkitsee? Filosofisesti katsoen kokeen merkitys on siinä, että aivofysiologisia ja -biologisia tapahtumia tai aivojen tuottamia sähköilmiöitä rekisteröimällä oletetaan voitavan päästä ajatusten jäljille. On kuitenkin huomattava, että pelkkä rekisteröiminen ei ole vielä *ajatusten* lukemista, vaan se edellyttää aina tulkintaa. Niinpä keskeistä on, kuka laatii tulkinnan välineet ja kriteerit ja miten niitä sovelletaan.

Kyseiset tietokonemallit luo tietenkin toinen inhimillinen tajunta, joka siten tulkitsee tutkittavaa tajuntaa. Näin ollen kyse ei ole siitä, että *tieto-*

---

[429] *Nature*-lehden Internet-sivusto raportoi Jack Gallantin tutkimusryhmän tuloksesta uutisessa ”Mind-reading with a brain scan” 5.3.2008.

kone tulkitsisi itsenäisesti mitään tai muodostaisi tajunnan kaltaista linkkiä havaintoja vastaavien aivotilojen ja niiden ”ajatuksina” esitettävien vastineiden välille. Kokeen tuloksista ei siis voida johdella päätelmää, joka puoltaisi näkemystä tekoälyn itsenäisyydestä, tai näkemystä, että tulkintatehtävää suorittava kone olisi ajatteleva tajunta.

Olennainen tältä kannalta on kehollisen ja tajunnallisen eksistenssitason eli aivotoimintojen ja inhimillisen tajunnan välinen ero, jota Lauri Rauhala on painottanut filosofiassaan. Esimerkiksi artikkelissaan ”Kokemuksen häiriöt ja sairauden käsite” Rauhala toteaa, että aivotapahtumat *eivät ole* tajunta, eikä inhimillistä tajuntaa voida redusoida (eli palauttaa) aivokemialliselle tapahtumatasolle tai johdella siitä. Aivokemia ei esimerkiksi tiedosta eikä tajua omaa olemassaoloaan, vaan vasta tajunta voi tiedostaa, että on olemassa aivokemiaa.[430] Näin ollen ensisijaista ajattelulle on tajunnan olemassaolo. Tajuntaan liittyvän tietoisuuden olemassaolo puolestaan on inhimillinen ominaispiirre, joka erottaa ihmisen ajattelua muista luonnon prosesseista.

7.3.4.1. *Mielisairaus on eri asia kuin aivosairaus*

Käytännössä aivotoimintojen ja tajunnan välinen ero on tullut esille median laajasti käsittelemien koulusurmien ja muiden joukkomurhien yhteydessä. Viranomaiset, tiedotusvälineet ja kansalaismielipide ovat vaatineet, että ampujat pitäisi saattaa hoitoon, ja avuksi on huudettu lääkäreitä. Kuitenkin myös lääkärit ovat todenneet filosofien tavoin, että surmaamisimpulssi ei ole sairaus. Väkivaltaan turvautuvat usein täysin terveet ihmiset ja vieläpä harkitusti sekä institutionalisoidusti, kuten armeijassa.

Satunnaisen ja monesti myös järjestyneen väkivallan takana onkin usein jonkun ihmisen maailmankuvassa vallitseva tajunnallinen häiriö. Väkivaltaan turvautumista ei voida johdella pelkästä aivokemiasta, vaan syyt ovat nimenomaan tajunnan hämärtymisessä ja siihen liittyvässä ihmisen koko maailmasuhteen häiriytymisessä. Niinpä pelkkä lääketieteellinen aivojen aktivoiminen tai pillereillä puuduttaminen ovat vääriä ratkaisuja ongelmiin. Ongelmat ovat useimmiten tajunnallisella ja situationaalisella tasolla, eivät aivokemiallisella tasolla. Siksi ne eivät myöskään ratkea aivokemiaa muokkaamalla.

Tämä esimerkki valaissee aivoprosessien ja tajunnan välistä olemuseroa riittävästi. Jos myönnettäisiin, että kehollisella, tajunnallisella ja situationaalisella tasolla on *oma itsenäinen olemassaolonsa*, voitaisiin paremmin tunnustaa, että myös aivot, mieli ja yhteiskunta voivat sairastua

---

430 Ks. Lauri Rauhalan artikkelia ”Kokemuksen häiriöt ja sairauden käsite” *Tieteessä tapahtuu* -lehdessä 6/2009 (s. 24–30).

omina kokonaisuuksinaan. On selvää, että syyt mielenterveyden ongelmiin voivat olla aivokemiallisia, -biologisia, -fysiologisia tai -fysikaalisia. Toisaalta mielenterveyden ongelmat ovat paikannettavissa myös ihmisten välisiin suhteisiin ja poliittisiin ongelmiin, mutta ne eivät kuitenkaan *ole* mieli aivan niin kuin eivät materiaalisenkaan tason tapahtumat. Huumoria tavoitellen voidaan ehkä sanoa, että sen enempää luonnossa kuin politiikassakaan ei ole usein mieltä lainkaan.

7.3.4.2. *Merkitykset ovat eri asioita kuin havainnot*

Selvästi selitystasojen ero näkyy tekoälyn tutkimuksessa. Mitä merkitystä ”koneellisella ajatusten lukemisella” sitten on, mikäli kalifornialaisten tutkijoiden malli saataisiin toimimaan? Tärkeimmät mahdollisuudet *Nature*-lehti näkee tietyissä konkreettisissa sovelluksissa: esimerkiksi neuroproteeseja eli kehon keinojäseniä voitaisiin hallita tulevaisuudessa aivoilla. Mutta avainsaavutukseksi mainitaan, että tutkijat ovat saaneet kehitetyksi mallin minkä tahansa kuvan tulkitsemiseksi. Tämä merkitsisi, että tien päässä häämöttäisi esimerkiksi unien toisintaminen kaikkine kuvineen sekä ajatusten lukeminen.

Aiheesta Suomessa raportoinut *It-viikko* antoi mielikuvituksensa laukata niin pitkälle, että se näki ongelmina jo ajatustenlukuun liittyvät yksityisyydensuoja- ja tietoturvakysymyksetkin.[431] Näissä immanenteissa näkökohdissa ei ole kuitenkaan asian ydin. Keskeistä on, että tiedemiehet eivät kykene edelleenkään uudelleentuottamaan kuvia *ihmistajunnasta*. Jos aivoprosessien ja tajunnan välinen ero on niin peruuttamaton kuin esimerkiksi Rauhala näkee, se ei ole koskaan mahdollista. Parhaatkin koneet pystyvät tätä nykyä lukemaan eli jäljentämään kuvaruudulle sen tapaisia asioita kuin ihmisen näkö- ja kuulohavaintoja, eli yksinkertaisia aistimuksia. Aistihavaintojen aivotoiminnallisista vastineista voidaan siis anturien avulla johdella tietokoneohjelman kautta kuvia, jotka näyttöruudulle päätyneinä osoittavat, mitä havaitsijana toimiva koehenkilö suurin piirtein näkee.

Mutta koneet eivät pysty raportoimaan abstraktimmista ajatuksista, kuten koehenkilön ajattelemasta oikeudenmukaisuuden käsitteestä tai jostakin tietystä numerosarjasta. Tämä on ymmärrettävää, sillä miten voitaisiinkaan mallintaa esimerkiksi oikeudenmukaisuutta koskeva ajatus. Tuomarinvaaka tai nuija tuskin sopisi sen vastineeksi, sillä kyseessä olisi vain yhteiskunnallisen sopimuksen varainen symboli, jolla ei ole paljoakaan tekemistä oikeudenmukaisuuden itsensä kanssa. Joku saattaisi tuottaa oikeudenmukaisuutta ajatellessaan mielikuvan pankkiryöstöstä, toinen kuvan hurmahenkisestä uhrautumisesta sotarintamalla, ja

[431] *It-viikko* ”Ajatustenluku nytkähti lähemmäs” 6.3.2008.

kolmannen ajatuksissa välkkyisivät ehkä sosialismin punaiset sukkapuikot. Mikään yksiselitteinen symbolinen mallinnus tuskin olisi mahdollinen. Myös tämä tukee näkemystä, että aivokemiallinen ja tajunnallinen tapahtumataso ovat itsenäisiä, eikä ajatuksia voida kuvata eikä lukea. Niinpä myöskään mielipidepoliisit eivät pääse ainakaan salaa lukemaan ajatuksiamme.

Kalifornialaisten tieteenharjoittajien tuottaman aivotutkimuksen saavutukset voivat parhaimmillaan helpottaa ihmisten elämää esimerkiksi aistivammaisille tarkoitettujen apuvälineiden muodossa. Mutta ne eivät valaise sitä, millaisia ajattelu ja sen toteutumisyhteys eli tajunta ovat ominaisluonteiltaan. Sitä voidaankin pohtia lähinnä filosofian piirissä.

Harmillista on, että teknisluonteiseen ihmistutkimukseen sijoitetaan suunnattomasti rahaa. Nämä resurssit ovat pois sen tyyppisestä tutkimuksesta, joka voisi johdattaa myös yhteiskunnan viranomaistahoja, poliitikkoja ja muita vaikutusvaltaisia toimijoita oivaltamaan, mistä kenkä terveyden ja sairauden kysymyksissä sekä niin sanotun häiriökäyttäytymisen tapauksissa puristaa. Kyse ei ole useimmiten fysiikasta eikä kemiasta lainkaan vaan ihmistajunnan vääristymisestä, jonka takana ovat kieroutuneet valtasuhteet, yhteiskunnallista kurjuutta, köyhyyttä ja arvojen himmentymistä. Niihin taas eivät pure psykofarmasia eivätkä muut lääkkeet vaan järkevät filosofiset ja poliittiset ratkaisut, tarvittaessa myös toiminnallinen sosiaalipsykologia ja psykologia.

7.3.5. Muistin olemus

Viides aihe, jonka kautta voidaan havainnollistaa ihmisen kolmen eksistenssitason luonnetta ja keskinäisiä suhteita, on muisti. Muisti on ominaisuus, joka liittyy sekä ihmisen keholliseen, tajunnalliseen että situationaaliseen olemassaoloon. Sillä on ilmenemismuotonsa kaikilla kolmella tasolla.

Se, että muistamme kauan sitten tapahtuneita asioita ja että muistimme yltää useiden vuosikymmenien päähän, saattaa tuntua hämmentävältä. Esimerkiksi itse muistan elävästi sen, kun opin lukemaan ja aloin säilyttää tasapainon ajaessani polkupyörällä. Myös monet värit ja tuoksut ovat voineet jäädä mieleen lapsuudesta niin, että kohdatessamme niitä aikuisina uudestaan palaamme helposti lapsuudelle ominaiseen tunnetilaan. Aikojen aamuun asti ulottuvat terävät muistikuvat johdattavat kysymään, onko muistin olemassaolo todiste jonkin meissä asuvan pysyvän ja ikuisen, eli tuon *muistajan itsensä*, olemassaolosta. Muisti ja muistamisominaisuus olisivat tällöin merkkejä transsendentaalisesta egosta, joka toimii havaintojen kantajana ja yhdistää niitä tuottaen kokemuksen ajallisuudesta. Käänteisesti ilmaistuna transsendentaalinen ego olisi filosofian nimitys muistille ja muistamisominaisuuksille.

7.3.5.1. *Onko muisti osoitus henkisyydestä?*

Eräiden ihmisten muisti on niin täsmällinen ja tarkka, että puhutaan valokuvamuistista. Eideettisellä muistilla puolestaan tarkoitetaan muistia, jossa todellisuuteen perustuva muistikuva on hyvin todenmukainen. Muistikuva on tällöin niin voimakas, kirkas ja yksityiskohdiltaan oikeaksi todistettava, ettei sitä voida sekoittaa harha-aistimukseen. Olemusten eli eidosten muistamiseen perustuva eideettinen muisti (josta usein käytetään myös nimitystä "filmimuisti"), ei ole sama asia kuin valokuvamuisti, jolle on tyypillistä vain se, että muistettavat asiat tulevat mieleen kuvankaltaisina vaikutelmina. Sen sijaan eideettiselle muistille on ominaista muistikuvien eloisuus ja läsnäolo, ikään kuin muistettavat asiat tapahtuisivat parhaillaan tai olisivat tapahtuneet juuri äsken. Henkilöä, joka kykenee niin voimakkaaseen eläytymiseen, että hänellä on kyky nähdä eideettisiä eli hyvin aistimusvoimaisia kuvia, sanotaan eideetikoksi. Eidoksista eli muutoin pelkästään mielessämme vallitsevista ideoista tulee tällöin kuvia, joilla on selkeä aistimuksellinen luonne. Tajunnan ilmiöt voivat siis toisinaan redusoitua eli palautua myös kokemuksellisiksi, mutta paljon yleisempää on keholliselta tasolta emergoituminen tajunnalliselle tasolle.

Muutamista hämmästyttävistä piirteistä huolimatta ihmisen muistin ominaisuuksissa ei ole kyse mystiikasta, ainakaan mikäli 'mystiikalla' ymmärretään 'jotakin arvoituksellista tai salaperäistä'. Sana "mystiikka" tuleekin kreikan kielen sanasta "*myo*", joka viittaa 'salattuun' ja 'mykistymiseen', sekä sanasta "*myein*", joka merkitsee "silmät kiinni" ja korostaa kääntymistä sisäänpäin, maailmaan, joka voidaan saavuttaa ajattelun keinoin. Mutta valaisevaa voisi olla myös muistin pohtiminen tieteellisesti: ihmisen sisälle kurkistavan tutkimuksen näkokannalta.

Nykyaikainen aivotutkimus on analysoinut asiaa jakamalla muistin kolmeen osaan. Aistiärsykkeiden ensimmäinen säilytyspaikka on hippokampuksessa sijaitseva *sensorinen muisti*. Sensorisen muistin kapasiteetti on suuri mutta pysyvyys hyvin lyhyt ja välähdyksenomainen. Esimerkiksi kuuloaistimuksen tuottamaa sensorista muistijälkeä sanotaan kaikumuistiksi ja näköaistimuksen tuottamaa ikonimuistiksi. Ikonimuistin perusteella näemme salaman leimahduksen hetkeä pitempään kuin itse leimahdus kestää.

Muistamiskokemuksen kannalta keskeisempiä ovat aivojen prefrontaalialueille sijoittuvat *työmuisti* ja *kestomuisti*. Työmuisti on useimmiten muutaman sekunnin mittainen. Työmuisti ohjaa esimerkiksi hahmontunnistusta ja niiden kokonaisuuksien muodostamista, joiden avulla ihminen ajattelee (signaalien takaisinkytkeytyminen) tai ymmärtää asioiden syiden ja seurauksien suhteita (rinnakkaiset assosiaatiot). Sen sijaan

kestomuistiin ihmiselle jää pysyvämpiä muistijälkiä. Kun tietyt impulssit kulkevat toistuvasti tiettyjä hermoratoja pitkin, ne saavat aivojen synapseissa aikaan rakenteellisia ja toiminnallisia muutoksia, jolloin synapsit käytön myötä laajenevat ja vapauttavat suurempia määriä välittäjäainetta. Tämän myötä vastaanottajasolussa välittäjäaineen reseptorikohdat lisääntyvät tai herkistyvät. Näin ollen ei enää tarvita yhtä suurta impulssimäärää, jotta vastaanottajasolu reagoisi (eli ottaisi informaatiota vastaan), vaan syntyy impulssin kulkua helpottava hermosolujen muodostama reitti. Nykykäsityksen mukaan lyhytkestoisen muistin uskotaan vallitsevan aivojen neuronien viestinnän muutoksissa, kun taas pitkäkestoinen muisti muodostuu neuronien rakenteen muutoksista, jotka perustuvat proteiinisynteesiin. Juuri sitä kautta aivoihimme syntyy pitkäaikaisia muistijälkiä, joiden vuoksi muistikuvat ja -elämykset ”kasvavat aivoihimme kiinni”.

Väljästi luonnehtien sensorinen muisti ja työmuisti ovat verrattavissa tietokoneen keskusmuistiin, joka tyhjenee aina, kun tietokoneesta katkaistaan virta. Sen sijaan kestomuisti on verrattavissa tietokoneen kovalevyyn, jonka magneettihiukkasiin informaatio tallentuu pysyvämmin.

Lisäksi ihmisen muistitoiminnasta voidaan erottaa vielä yksilöiden ulkopuolinen muistivaranto. Ihminen on pystynyt kielensä avulla viestittämään asioita toisille, jolloin on syntynyt kulttuuri. Kulttuuria voidaan pitää ihmiskunnan muistina, johon on varastoitunut kaikki uusien sukupolvien omaksuttavissa oleva tieto. Vastaavanlaista muistin ylöskirjaamista esiintyy tosin myös eläimillä. Esimerkiksi valtaosa muurahaisten muistista sijaitsee ulkomaailmassa, jonne muurahaiset merkitsevät kulkemansa reitit ja tärkeät paikat hajujäljin. Ihmisen kulttuurista muistia käsitteli erityisesti filosofi ja sosiaalipsykologi Maurice Halbwachs (1877–1945) vuonna 1950 julkaistussa teoksessaan *La mémoire collective*.

7.3.5.2. *Muistin eksistenssitasot*

Edellä esitetyn perusteella on helppo ajatella, että jako yhtäältä sensoriseen, toiseksi työ- ja kestomuistiin ja kolmanneksi kulttuuriseen muistiin vastaisivat teoriaa ihmisen kolmesta eksistenssitasosta: kehollisesta, tajunnallisesta ja situationaalisesta. Todellisuudessa asia ei ole kuitenkaan aivan näin.

Sekä sensorisella muistilla, työmuistilla että kestomuistilla on *kaikilla* vastineensa *kehollisella* (eli biokemiallisella ja aivofysiologisella) tasolla. Ja lisäksi: vaikka ihmiskunnan kulttuurinen muisti perustuukin yksilöiden ulkopuolella olevaan ja kielellisesti konstruoituneeseen todellisuuteen, sen toteutumisyhteys on yksilöiden *tajunta*. Tärkeää on huomata, että ihmisen kestomuisti esiintyy *sekä* kehollisella *että* tajunnallisella tasolla. Huomattava on sekin, että myös situationaalisella tasolla esiinty-

vän kulttuurisen muistin aineksilla voi olla *merkitys* vain ihmisyksilöiden tajunnan osana.

Muistin tutkiminen on valaisevaa nimenomaan tajunnan olemuksen kannalta. Miten muisti ja tajunta liittyvät toisiinsa? Vaikka muisti voidaankin redusoida aivokemialliselle tapahtumatasolle sekä sensorisen muistin, työmuistin että kestomuistin tapauksissa, muistamisen *materiaalinen* vastine synapseissa ja aivojen rakenteissa ei ole *muistamisen kokemus* eikä sen *merkitys*. Sen sijaan muistaminen ja muistikuvan merkitys ovat pelkistä biokemiallisista ilmiöistä poiketen tajunnallisia ilmiöitä. Juuri tätä tajunnallista tasoa ja sen toimintoja Lauri Rauhala kutsuu henkisyydeksi ihmisessä.[432]

Muistin materiaaliset eli biologisella, aivofysiologisella ja kemiallisella tasolla esiintyvät ilmiöt ovat kehollisesti tarkasteltavissa olevia ja kohtalaisen selkästi rajautuvia tutkimuksen kohteita. Samoin muistin situationaaliset toteutumisyhteydet ovat ymmärrettävissä muistin kehollisesta ja tajunnallisesta ilmenemistavasta erillisinä kulttuurisina varastoina. Sen sijaan muistin tajunnallinen olemus on monisäikeisempi, sillä tajunnallisella tasolla käsitellään muistetun aineksen ja muistitoimintojen merkityksiä, jotka eivät ole yksiselitteisiä vaan voivat myös muuttua.

Jo edellä totesin, että materiaalinen vastine synapseissa ei ole merkitys. Myös se, että kulttuurisesti muistetulla aineksella ymmärretään olevan merkitystä, edellyttää olemassa olevan ihmimillisen tajunnan, jolla tuo kulttuurinen aines on. Keskeistä on, että tajunnassa olevaa muistettua ainesta voidaan myös *muokata*, toisin sanoen muistetulle ainekselle voidaan antaa tai sillä voidaan oivaltaa olevan aiemmasta *poikkeavia* merkityksiä. Tällaista uudelleen tulkitsemista tapahtuu koko ajan luonnostaan. Mahdollisuus muunnella muistetun aineksen merkityksiä osoittaa, että muistin toteutumisyhteys ei ole vain materiaalinen. Materiaalisella tapahtumatasollahan muutoksia ei esiintyisi lainkaan – ainakaan sikäli kuin kestomuistiin varastoituneet aivojen viestiyhteydet pysyvät yllä. Toisaalta myöskään kulttuurisessa muistissa ei tapahtuisi merkitysten muuttumista, ellei muutoksia loisi inhimillinen tajunta esimerkiksi historian uudelleen kirjoittamisen kautta. Näin voidaan päätellä, että muistin materiaalisen aineksen päällä (ja samalla myös ehtona kulttuurisen aineksen muuttumiselle) on tajunnallinen merkitysten taso, jota voidaan sanoa henkiseksi.

Puhe henkisyydestä johdattaa helposti ajattelemaan, että tajunnan ymmärtämisessä erilliseksi tasokseen on kyse uskonnosta. Kieltämättä tajunnan käsite vastaakin melko hyvin sielun tai transsendentaalisen egon käsitettä. Henkisyydestä on puhuttu lähinnä uskonnollisissa yhteyk-

---

432 Lauri Rauhala teoksissaan *Henkinen ihmisessä* (1992) ja *Tajunnan itsepuolustus* (2005, alkut. 1995). Ensin mainittu on lähinnä temaattinen ja yleiskatsauksellinen ja jälkimmäinen aiheen systemaattinen ja historiallinen esitys.

sissä, sillä kokeellisten metodien nousukaudella eräät tieteisuskoiset filosofit halusivat kieltää puheen henkisyydestä kokonaan ja redusoida kaiken tajunnallisella tasolla vallitsevan aineksen vain materiaaliselle tapahtumatasolle.

Henkisyys ei kuitenkaan edellytä välttämättä mitään uskontoa, vaan ihmisen henkisyys on perusteltavissa yksinomaan filosofisin argumentein, aivan kuten Lauri Rauhala on tehnyt kirjassaan *Henkinen ihmisessä*. Henkisyys on tällöin synonyymi tajunnan itsenäiselle olemassaololle. Sitä hän on perustellut teoksessaan *Tajunnan itsepuolustus*. Oletusta tajunnan itsenäisyydestä puoltaa tajunnan oma kyky tiedostaa itsensä, mihin pelkkä aivokemia ei pysty. Näin ollen on johdonmukaista hyväksyä se, ettei ajattelua esiinny ilman aivoja, mutta *vasta tajunnallisella tasolla ilmenevä ajattelu tekee mahdolliseksi tiedostaa niin aivojen kuin tajunnan ja tajunnassa vallitsevan ajattelunkin olemassaolon*.

Myös tämä näkökanta on tavallaan kartesiolainen pitäessään tajunnan olemassaoloa argumenttina itsensä puolesta, ja käytännössä se hyödyntää edellisessä pääluvussa selittämiäni kehäpäätelmien, paradoksien ja äärettömän rekursion ongelmia sekä niiden tuloksia. Omasta mielestäni ihmisen tulisikin tajuntaansa ja mieleensä sisältyvän äärettömyyden tiedostettuaan ”avautua ulospäin” eikä jäädä reflektoimaan omaa minäänsä introspektiivisesti. Kartesiolaisista kehäpäätelmistä johdattaisi siis parhaiten pois itsestä maailmaan suuntautuva toiminnallinen ajattelu, jota Martin Heidegger edusti.

Joka tapauksessa pitää paikkaansa, että henkisyys ei ole vain materiaalisten aivoprosessien tai -rakenteiden vertauskuvaa vaan oma itsenäinen tasonsa ihmisessä. Näin antaa aiheen väittää se, että henkisellä tasolla ihminen voi tahdonvaraisesti muokata muistiaineksensa merkityksiä ja materiaalisella tasolla vallitsevia muistamisen vastineita. Sen sijaan pelkät aivojen materiaaliset ominaisuudet eivät johtaisi muistiaineksen merkitysten muuttumiseen, vaikka aivoilla onkin taipumus myös itsestään järjestellä muistisisältöjen kannalta tärkeitä yhteyksiä ja rakenteita. Tätä toimintaa voidaan kutsua tiedostamattomaksi tai alitajuiseksi.

Sen sijaan tietoinen muistiaineksen muokkaus on osoitus ihmisen tahdon vallasta materian yli – ja siten myös henkisyyden olemassaolosta ihmisessä. Tahtomista sinänsä voidaan pitää tajunnan toimintana ja henkisyyden eräänä ilmaisuna.

Tajunnan sisältämää muistiainesta muokataan tietoisesti psykoterapiassa. Esimerkiksi raiskauksen uhriksi joutunut voi psykoterapian kautta antaa muistiinsa piirtyneille asioille uusia merkityksiä, jotka auttavat häntä vapautumaan traumaattisista kokemuksista. Myös neurolingvistisessä prosessoinnissa ihminen järjestelee uudelleen muistiaan ja oppii siten hallitsemaan aivojaan. Sekä psykoterapia että NLP ovat osoituksia periaatteesta ”*mind over matter*”.

7.3.5.3. *Anamnesis*

Tajunnan itsenäistä asemaa ja henkisyyden olemassaoloa ihmisessä voidaan perustella myös klassisilla filosofisilla argumenteilla. Muisti-ilmiöön liittyy läheisesti Platonin *anamnesis*-teoria. Muinaiskreikan sana ”*anamnesis*” tarkoittaa ’mieleen palauttamista’, ja Platon viittasi sillä käsitykseensä, että ideat ovat todiste ihmissielun olemassaolosta ajallisuuden yli. ”Menon”-dialogissa Menon-niminen mies haastoi Sokrateen paradoksillaan, joka liittyy tiedon olemukseen. Pohdinnan aiheena oli, miten voidaan tutkia tai etsiä sellaista, josta ei tiedetä, mitä se on. Ja jos etsitty löydetään, mistä sen tiedetään olevan se, mitä oli tarkoitus etsiä?[433] Toisin sanoen, jos etsitystä ei tiedetä yhtään sen ominaisuutta, sitä ei voida kohdattaessa tunnistaa – ja mikäli etsityn kaikki ominaisuudet jo tunnetaan, silloin sitä ei tarvitse enää etsiä. Näin kaikki tiedon etsiminen olisi kummassakin tapauksessa turhaa.

Sokrates vastasi tähän *anamnesis*-teorialla. Hän ehdotti, että sielu on kuolematon ja saa lihallisen hahmon toistuvasti. Tieto on ollut sielussa alusta asti ja on siinä ikuisesti, mutta aina kun sielu saa lihallisen hahmon, se unohtaa syntymässä tietonsa.[434] Oppiessaan jotakin ihminen todellisuudessa *palauttaa* unohtamaansa tietoa mieleen. Tämä liittyi myös Sokrateen tehtävään eräänlaisena ”kätilönä” eli opettajana, joka auttaa oppilaassa jo olemassaolevan tiedon ”synnyttämistä”.

Sokrates havainnollisti teoriaansa kyselemällä Menonin orjapojalta geometriaa koskevia kysymyksiä. Poika antoi aluksi vääriä vastauksia, mutta kyselemällä Sokrates sai tämän päätymään oikeaan vastaukseen. Platonin kertomuksen tarkoitus oli osoittaa, että ihminen saattoi päästä oikeaan vastaukseen ainoastaan palauttamalla mieleen jotakin, jonka hän jo tiesi mutta oli unohtanut. Koska geometrian oliot eivät esiinny puhtaina aistimaailmassa, myöskään geometriaa koskeva tieto ei ole voinut tulla kokemuksesta, vaan sen täytyy olla lähtöisin pelkästään ajatuksella saavutettavasta ideoiden maailmasta. Näin ollen ideoita koskevan tiedon olemassaolo olisi osoitus siitä, että sielu on ollut tekemisissä ideoiden kanssa ennen ihmisen syntymää ja voi palauttaa niitä mieleensä ylittäessään tämänpuoleisen ja tuonpuoleisen maailman välillä vallitsevan muistikatkoksen. Kyky palauttaa tietoa mieleen olisi tämän mukaan myös todiste sielun ikuisuudesta ja kuolemattomuudesta.

Dialogissa ”Faidon” Platon yhdisti *anamnesis*-teorian ideaoppiinsa. Hän käsitteli ensin yksityiskohtaisemmin sitä, kuinka *anamnesis* voidaan saavuttaa. Siinä, missä ”Menonissa” vastaukseksi tarjotaan vain Sokra-

---

433 Platon, ”Menon”, 80d.

434 Emt., 86b.

teen kyselymenetelmää, ”Faidonissa” Platon esittää elämäntavan, jonka avulla on mahdollista voittaa ruumiin ja sen aistien aiheuttamat harhat. Se tapahtuu *katharsiksen* eli puhdistautumisen kautta. Tietoa voidaan saavuttaa vain järkeä käyttämällä, mietiskelemällä.[435] Katharsiksella on ollut sittemmin erityinen merkitys psykoanalyyttisille teorioille, joissa sillä tarkoitetaan muistiin piirtyneen aineksen uudelleen järjestelemistä ja sitä kautta tapahtuvaa vapautumista kielteisenä koetun aineksen painolasteista.

Tällainen työskentely on luonteeltaan henkistä, ja myös Platon katsoi, että aito tieto erottuu pelkistä tosista uskomuksista (*doksa*) alkuperänsä ja saavutettavuutensa kautta. Tieto voi koskea ainoastaan ikuisia totuuksia, koska ne ovat ainoita, jotka ovat olleet sielussa ikuisuudesta saakka. Vaikka todet uskomukset voivatkin olla arkielämässä usein hyödyllisiä, niitä ei voida pitää tietona, ja siksi filosofin velvollisuus on tavoitella nimenomaan ideoita ja pyrkiä vapautumaan materiaaliselle maailmalle ominaisesta satunnaisuudesta sekä mielipiteidenvaraisista käsityksistä.

Platonin *anamnesis*-teorian argumentit eivät ole suinkaan ainoita, joita voidaan esittää sielun tai minuuden olemassaolon puolesta. Mutta myös niiden kautta voidaan edelleenkin perustella tajunnan itsenäistä olemassaoloa ja tehdä henkisyyden asemaa ymmärrettäväksi. Vaikka Sokrateen ja Platonin tarinoita ei otettaisikaan nykyaikana todesta eikä niitä pidettäisi selitysvoimaisina, ne joka tapauksessa kertovat muistin ominaisuuksista ja siitä, mitä ikuisuusongelmia ilmiöön liittyy. Ihmisen kykyä geometristen ja loogisten päättelyjen ”muistamiseen” voidaan nykyaikana selittää materialistisesti (esimerkiksi aivojen rakenteella), mutta loppujen lopuksi nämäkään uudet teoriat eivät ole edeltäneitä selitystapoja tyhjentävämpiä, ja vähemmän tyydyttäviä ne ovat tyylillisesti. Parhaisiinkin selityksiin jää aukkoja ja kuiluja, joihin ihminen voi kadota kokonaan, tai jotka pitäisi täyttää sielun tai minän käsitteellä.

Lisäksi voidaan muistuttaa ihmisen ja koneen välisen analogian vastaamattomuudesta. Vaikka tietokoneelle rakennettaisiin ”sielu” tekoälyntutkimuksen keinoin, eli kone saataisiin toimimaan ihmistä muistuttavasti, samankaltaisuudessa olisi kyse lähinnä ajatuskokeesta, joka koskee ohjelmiston käyttöliittymää. Esimerkiksi Alan Turingin artikkelissaan ”Computing machinery and intelligence” (1950) julkaiseman klassisen kokeen läpäiseminen ei tarkoita, että koneella olisi älykkyyttä, vaan sillä testataan lähinnä ”ihmiseltä näyttävyyttä”. Ideana on, että kone on asetettu keskustelemaan ihmisen kanssa tekstipohjaisesti ja että konetta voidaan pitää älykkäänä, jos ihminen ei osaa sanoa, onko keskustelukumppani ihminen vai kone. Huomattava on, ettei yksikään tietokone ole vielä (2014) kyennyt uskottavasti läpäisemään Turingin testiä, vaikka tai koska koneella on myös erehtymätön ja virheetön muisti.

---

[435] Platon, ”Faidon”, 66b–d.

7.3.5.4. *Muisti ja muistaminen*

Olen edellä puhunut muistin ominaisuuksista lähinnä yksilöpsykologian ja -filosofian näkökulmasta. Toisaalta olen korostanut, että muistilla on väistämättä myös situationaalinen toteutumisyhteytensä. Asioita voidaankin havainnollistaa myös konkreettisen elämän havainnoilla ja esimerkeillä.

Muistamme hyvin sellaisia asioita, joita kohtaamme arkipäivän elämässä. Tämä liittyy oppimiseen, mutta arkipäiväisten käytäntöjen kautta mieleemme palaa usein sellaisiakin asioita, jotka olemme kokonaan unohtaneet. Jos olemme esimerkiksi lainanneet jollekin ihmiselle rahaa tai jotakin tavaraa, muistamme varmasti karhuta saataviamme takaisin, kun tapaamme tuon ihmisen. Suuri osa ihmisen muistamisesta tapahtuukin erilaisissa tilanteissa; nuo tilanteet palauttavat mieleemme asioita.

On luonnollisesti selvää, että myös tätä *asiamuistiksi* sanottua ominaisuutta voidaan selittää yksilöpsykologisesti. Asiamuisti sijaitsee aivokuoressa monissa eri kohdissa, jotka yhdistyvät aivojen eri aistinalueisiin ja toisiin muistiaineksen sijaintikohtiin muodostaen monimutkaisen kehikon. Yksittäinen muisto ei sijaitse vain yhdessä kohdassa vaan laajemmalla alueella hermosolujen verkossa. Yksinkertainen esimerkki tällaisen verkoston toiminnasta on tilanne, jossa ihminen näkee tutun henkilön kasvot mutta ei muista tämän nimeä. Hän yrittää muistella tapaamaansa henkilöön liittyviä asioita, ja lopulta tämän muistelun myötä myös nimi palautuu mieleen, kun henkilöön liittyvät muistot ovat kulkeneet ja aktivoineet vanhoja aivoissa yhteenpunoutuneita reittejä.

Ihminen muistaa sitä paremmin, mitä laajempaa aluetta aivoistaan hän käyttää. Mutta tähän liittyy myös erehdyksen mahdollisuuksia. Erityisen hyvin ihminen muistaa tapahtumien järjestyksen sekä syy-yhteydet, kun taas erilaiset värit ja muodot eivät tahdo kunnolla palautua mieleen. Kaksi peräkkäin sattunutta asiaa tulevat usein mieleen niin, että ihminen ajattelee kahdella peräkkäin tapahtuneella asialla olevan syy-yhteyden, vaikka todellisuudessa näin ei olisikaan. Havainnosta 'mitä enemmän palokuntaa, sitä suuremmat vahingot' aivomme voivat yhdistellä oletuksen, että palokunnan paljous on syy tulen riehumiseen runsaana. Samoin jokin tilastotutkija voi todeta yhteyden jäätelönsyönnin lisääntymisen ja kesäisten hukkumiskuolemien välillä ja todeta, että jäätelönsyönti aiheuttaa hukkumisonnettomuuksia. Ihmisen mielen rakentamat arkipäättelyn kausaaliketjut ovat useinkin juuri näin hullunkurisia.

Muistilla on taipumus kiinnittyä myös ympäristön tapahtumiin ja rakenteisiin sekä aktivoitua niiden perusteella. Olennaista on, että aivan niin kuin ihmisen tajunnan tasolla toteutuvaa muistia ei voida redusoida

biologiselle tasolle eikä johdella siitä, niin ei myöskään situationaalisella tasolla toteutuvaa sosiaalista muistia voida redusoida kahteen edeltävään tasoon tai johdella niistä. Sosiaalinen muisti edellyttää jälleen jotakin lisää. Ja juuri sen vuoksi se poikkeaakin kahdesta edeltävästä.

Koska situationaalisella tasolla esiintyvällä muistilla on yhteys ihmisen *toimintaan*, käytän siitä mieluummin tekemiseen liittyvää nimitystä ”muistaminen” erotuksena staattisemmasta sanasta ”muisti”. Sana ”muisti” korostaa muistin vakiintunutta ja pysyvää luonnetta ja sopii siten kuvaamaan biologisella ja aivokemiallisella tasolla toteutuvaa muistin ilmenemismuotoa. Käytän muistin käsitettä kuvaamaan myös ihmisen tajunnan osana toteutuvaa muistia, joka on tosin pelkkää materiaalista tasoa elastisempi sisältämiensä merkitysten sekä tulkintojensa ja muokattavuutensa vuoksi. Sen sijaan *muistaminen* voi olla myös konkreettista toimintaa, jolloin tulkinnoilla ei ole vain yksilön tajuntaan liittyvää merkitystä vaan laajempaa yhteiskunnallista merkitystä. Tätä situationaalisen muistin alueella tapahtuvaa muistamista voitaisiin sanoa sosiaaliseksi, paitsi että sosiaalisen käsite kattaa vain ihmisten väliset suhteet, kun taas situaation käsite sisältää niiden lisäksi luontosuhteen ja historian. Sanan ”situationaalinen” käyttämistä ”sosiaalisen” asemasta puoltaakin se, että ihmisen koko oleminen ja hänen intentionaaliset viittaussuhteensa ympäristöön, ajallisuuteen ja elämään eivät *kaikissa tilanteissa* edellytä sosiaalisuutta. Ihminen voi esimerkiksi olla suhteessa luonnonympäristöön olematta suhteessa toisiin ihmisiin. Situaation käsite kattaa siis laajemman alueen kuin pelkän vuorovaikutuksellisen suhteen toisiin ihmisiin.

Situationaalisella tasolla esiintyvä muistaminen poikkeaa kehollisen ja tajunnallisen tason muisti-ilmiöistä erityisesti siksi, että situationaalisella tasolla esiintyvää muistamista on vaikeampi hallita. Myöskään uusien merkitysten antaminen ja muistin prosessointi eivät tapahdu vain yksilön oman tahdon piirissä, vaan ne riippuvat useiden ihmisten tahdonmuodostuksesta, mikä lähentää aihetta poliittiseen sovitteluun ja vallankäyttöön. Usein puhutaankin ”poliittisesta muistista”, joka voi olla myös erittäin lyhyt ihmiskunnan unohtaessa pahat ja häikäilemättömät teot suhteellisen nopeasti tai uusien sukupolvien antaessa niille uuden merkityksen. Se voi myös vääristyä muistijäljen kokemuksellisten ainesten hävitessä historian hämäriin ja tajunnallisten subjektien kadotessa manan maille.

Situationaalista muistamista ei voida parhaalla tahdollakaan kuvata ”säiliömäiseksi” siitä huolimatta, että kirjastoihin ja arkistoihin kerätty suhteellisen pysyvä aines houkuttelee ajattelemaan niin. Vaikka historiallinen *tosiasia-aines* ei muuttuisikaan, *historiantulkinnat* ovat mannerlaattojen tapaan hitaassa mutta jatkuvassa muutoksessa.

7.4. ÄLÄ TUTKI IHMISTÄ LASERILLA

Meadin minäkonseption ja yhteiskuntateorian eräs opetus muistamisen ilmiöitä ajatellen on siinä, että hän näki inhimillisen kulttuurin jatkuvassa muutoksessa olevana tilana, jonka subjekti on *the generalized other*, yleistynyt toinen. Tässä pääluvussa tarkasteltujen kysymysten kautta on tullut esille, että symbolisen interaktionismin näkemys ihmisen minuudesta on liian yleistävä redusoidessaan ihmisen minuuden, persoonallisuuden, tajunnan ja tietoisuuden osatekijät pelkästään sosiaaliseksi ilmiöksi. Olen edellä todistellut, että tärkeää olisi ottaa huomioon ihmisen minuuden rakentumisen kaikki komponentit ja niitä yhdistävä persoonallisuus sekä henkisyys. Parhaan lähestymistavan tähän tarjoaa Lauri Rauhalan situationaalisen säätöpiirin idea sekä hänen näkemyksensä ihmisen kolmesta eksistenssitasosta.

Myös Meadin näkemykseen yleistyneestä toisesta sisältyy luonnollisesti paljon viisautta, vaikka hän painottikin sosiaalista tapahtumatasoa muiden kustannuksella. Tavallaan Mead on tunnustanut teoriansa heikkoudet ja ongelmat kohdassa, joka voisi olla myös Lauri Rauhalan kynästä:

> Tietoisuutta, tai kokemusta selitettynä sosiaalisen prosessin käsittein, ei voida [...] paikantaa aivoihin – ei ainoastaan siksi, että sellainen paikantaminen johtaa mielen tilalliseen käsittämiseen (käsittämistapaan, joka on vähintäänkin vailla takuita epäkriittisesti hyväksytyn oletuksenvaraisuutensa vuoksi) – vaan myös siksi, että sen tapainen paikannus johtaa Russellin fysiologiseen solipsismiin ja interaktionismia ylitsepääsemättömiin vaikeuksiin. [*Consciousness or experience as thus explained or accounted for in terms of the social process cannot, however, be located in the brain – not only because such location of it implies a spatial conception of mind (a conception which is at least unwarranted as an uncritically accepted assumption), but also because such location leads to Russell's physiological solipsisms, and to the insuperable difficulties of interactionism.*][436]

Tällä teokseen *Mind, Self, and Society* sisältyvällä lausahduksellaan Mead pyrki vastustamaan tietoisuuden ja mielen käsittämistä yksinomaan sisäiseksi tai aivofysiologiseksi ominaisuudeksi. Samalla hän puolusti kantaansa, että tietoisuus ja mieli määräytyvät ihmisen ulkopuolelta. Vuorovaikutuksellisen ihmiskuvan vastakohdan, eli puhtaan solipsismin, vallitessa symbolinen interaktionismi joutuisi pahoihin vaikeuk-

---

[436] *MSS*, s. 112.

siin, mikä oli tietenkin Meadin omalta kannalta sangen epätoivottava asia. Sen vuoksi individualistis-materiaalisen tason rinnalle piti edellyttää vähintäänkin sosiaalinen taso.

Mielen ja materian välisille ikuisuuskiistoille on ollut tyypillistä se, että ihmisen eri eksistenssitasoja ei ole tunnistettu eikä tunnustettu. Ei ole myönnetty myöskään kiistojen diskursiivista olemusta, näkemysten riippuvuutta koulukunnista ja ontologisista perusvalinnoista. Ihmisen yksilöllisyyttä ja henkisyyttä puolustava näkökanta on useimmiten laiminlyöty tai asetettu puolusteluasemiin siinä ajatusten sodassa, jota leimaa linnoittautuminen joko idealismin tai materialismin taakse. On unohdettu, että ihmisen olemusta ei pidä tutkia laserilla.

Myös eksistenssitasojen välillä on liikkuvuutta ja vuorovaikutteisuutta, eikä niitäkään pitäisi leikata erilleen veitsenterävästi. Interaktionistinen lähestymistapa on edelleen adekvaatti, sillä se ottaa huomioon ihmisen sosiaalisuuden ja muodostaa lähtökohdan ihmisen holistiselle ymmärtämiselle. Symbolisen interaktionismin minuus- ja persoonallisuuskäsitystä pitäisi kuitenkin täydentää ihmisen kerroksellisuuden ja henkisyyden huomioonottamisella. Vasta tajunnan käsitteen kautta voidaan päästä kokonaisvaltaiseen ihmiskäsitykseen, jossa sekä yksilöllisyys että yhteisöllisyys ovat tasapainossa.

7.4.1. Kollektiivisen tiedostumattoman mahdollisuus

Meadin ajattelulle ominaista sosiaalisuuden korostamista on voitu löytää Carl Gustav Jungin psykoanalyyttisesta teoriasta, jossa keskeiseen asemaan nousi kollektiivisen tiedostumattoman käsite.[437] Hänen teoriansa ei kuitenkaan sulje pois ihmisen mielen yksilöllistä olemusta eikä tajunnan paikantumista aivoihin. Siksi myös se soveltuu symbolisen interaktionismin täydentäjäksi aivan niin kuin situationaalisen säätöpiirin ideakin.

Kollektiivisen tiedostumattoman käsite tarjoaa erään vastauksen kysymykseen, miksi puhelimemme soi usein juuri silloin, kun ajattelemme soittavaa henkilöä. Sillä tarkoitetaankin sanattomasti tai muutoin yhteisymmärryksessä syntyneitä sopimuksia, joista mielemme ei ole tietoinen. Otamme alitajuisesti huomioon nämä yhteisöllisesti syntyneet odotukset ja oletukset, ja niiden vuoksi voimme päätyä telepaattisilta tuntuviin vaikutelmiin. Olemme tällöin unohtaneet esimerkiksi sen, että hiljaisesti sovittuihin sääntöihin kuuluvat tietyin ajoin tapahtuvat yhteydenotot. Ei ole myöskään ihme, että ajattelemamme ihminen tulee käymään juuri silloin, kun olemme ajatelleet häntä. Yhteensattumaa voidaan pitää osoi-

---

[437] Kollektiivisen tiedostumattoman käsitteestä ja luonteesta ks. Carl Gustav Jungin teosta *The Archetypes and the Collective Unconscious* (*Über die Arhcetypen des kollektiven Unbewußten*, 1954) hänen koottujen teostensa *The Collected Works of C. G. Jung* osassa 9.

tuksena kollektiivisen tiedostumattoman toiminnasta, ja sillä voidaan selittää ilmiöitä, jotka muutoin jäisivät vain hämmästyttäviksi ihmeiksi.

Jungin käsityksen mukaan ihmisellä on kaksi tiedostumatonta. Niistä ensimmäisen muodostaa yksilöllinen tiedostumaton, johon kuuluu ihmisen omaan sielunelämään kerrostunut aines, esimerkiksi elämänkokemukset ja unelmat. Toisen muodostaa kollektiivinen tiedostumaton, joka koostuu ihmisille lajityypillisistä peruskokemuksista. Ne liittyvät kaikkien ihmisten kohtaamiin tilanteisiin, kuten syntymiseen, vanhenemiseen ja kuolemiseen. Arkkityypit puolestaan ovat näiden kollektiivisessa tiedostumattomassa lymyilevien perustilanteiden kokemismuotoja. Kun vastaava arkkityyppi integroituu yksilön sielunelämään, syntyy symboli. Symboli ei olekaan Jungin mielestä pelkkä semioottisesti, kognitiivisesti tai merkitysopillisesti ymmärrettävissä oleva merkki, vaan se on arkkityyppinen *kokemisen tapa*, jolla on universaali tiedostumaton merkitys. Täten ihmisen symbolifunktio ei ole lähestyttävissä pelkästään kielifilosofisena tutkimusongelmana, vaan symbolisuus liittyy olennaisesti ihmisten jokapäiväiseen elämään, jossa symbolisten aktien merkitys on ei- tai esipredikatiivinen. Tämä vastaa pitkälti myös Meadin käsitystä, jonka mukaan symbolit syntyvät vuorovaikutuksen kokonaisuudessa.

Kollektiivinen piilotajunta koostuu siis sisällämme vaikuttavista tiedostumattomista voimista, jotka puolestaan muodostuvat yhteistoiminnassamme solmimistamme sanattomista sopimuksista. Esimerkiksi kotiinpaluuodotusten perusteella voidaan nähdä niin sanottuja etiäisiä. Siihen, onko kollektiivisen tiedostumattoman toteutumisyhteys yksilön sisä- vai ulkopuolella, tai onko sen olemus henkinen vai materiaalinen, on vaikea antaa lopullista vastausta oletusten todistumattomuuden vuoksi, mutta Jung näyttää asettuvan henkisyyttä korostavan vaihtoehdon kannalle toisin kuin Mead, joka torjui kaiken henkisyyden filosofiastaan.

Teoksessaan *Ein moderner Mythus – Von Dingen, die am Himmeln gesehen werden* vuodelta 1958 Jung antautui selittämään jopa ufojen näkemistä kollektiivisen tiedostumattoman toiminnalla. Odotukset ja sopimukset ovat kuin diaprojektoreita, jotka heijastavat kuvia tyhjälle valkokankaalle. Ne muistuttavat symbolimuodostelmia, joita ihmiset ovat piirrelleet seinämaalauksiinsa ja pyhiin kirjoituksiinsa eri puolilla maailmaa toisistaan tietämättä. Erona Meadin käsitykseen yleistyneestä toisesta on, että projektion *olemus* ei ole ensisijaisesti sosiaalinen (kuten sen *ilmiasu*) vaan ihmisyksilöiden olemukseen sisältyvästi arkkityyppinen. Sosiaalisella todellisuudella on tosin tärkeä merkitys sen syntymiseen. Kun Yhdysvalloissa nähtiin paljon lentäviä lautasia vuonna 1947, tämä tapahtui lähellä Los Alamosin ydinkoealuetta, pelottavien sienipilvien varjossa. Kun siis tavalliset ihmiset alkoivat yhtäkkiä nähdä takapihoillaan humanoideja, jotka ”varoittivat” ydinsodan vaaroista, nämä olennot voitiin selittää yhteisön moraalista huolestuneen kollektiivisen tiedostumattoman tuotteiksi.

Samaan tapaan kuin keskiajan ihmiset näkivät hyviä haltijoita, piruja ja enkeleitä, teknisen ajan ihmiset kohtaavat päiväunissaan teknologisia vempeleitä. Projektioiden syntymekanismi on sama mutta ilmenemistapa kunkin ajanhengen mukainen. Vastaavalla tavoin voidaan selittää – paitsi ”selittämätöntä” – myös ihmisten haluttomuutta uskoa aivan ilmeisiä tosiasioita. Ne ovat olemassa, mutta kollektiivisen tiedostumattoman suojissa. Esimerkiksi James Cookin saapuessa Uuteen-Seelantiin maorit eivät yksinkertaisesti ”nähneet” hänen laivaansa, sillä se ylitti heidän käsityskykynsä. He työnsivät epämiellyttävän tosiasian kollektiiviseen tiedostumattomaansa. Kiintoisaa onkin, mitä tapahtuu, jos tiedostumattomien arkkityyppien ja symbolien projisoiminen *kielletään*, kuten uskonto Neuvostoliitossa. Jung katsoo, että jokainen tiensä päähän tullut projektio palaa takaisin alkuperäänsä. Sama pätee myös Jumalaan ja jumalattomuuteen sekä jumaluusoppien poliittisiin seurauksiin. 1800-luvun puolivälin jälkeen oli tullut tavaksi julistaa Jumalan kuolemaa. Kollektiivisena hypoteesina ja sielunelämän projektiona Jumala oli kuitenkin jo dynaaminen osa ihmisen psyykeä. Tällöin nietzscheläisestä paluusta takaisin subjektiin saattoi seurata vain se, että ihminen itse asettui Jumalaksi, mikä johti sekä yksilölliseen että poliittiseen hulluuteen.

Kaikkien tiedostumattomien unelmien projisoiminen (tai projisoimisen kieltäminen) ei olekaan harmitonta. Tiedostumattoman projektiot eivät ole välttämättä esineenkaltaisia, eivätkä ne aineellistu vain yksilöllisiksi ilmestyksiksi. Ne voivat kiteytyä symboleihin, kuten hakaristiin, joka pyöreälle pohjalle asetettuna loi vaikutelman liikkeestä ja vaikutti ihmisiin suggeroivasti. Tällaisiin joukkopsykooseihin liittyy usein pakkomielteitä ja persoonan jakautumista. Vastaavasti kurja arabimaailma oksentaa nykyisin rikkaan länsimaailman naamalle sen omat paheet, jotka länsi on tähän asti peittänyt ”hyvillä kansainvälisillä tavoilla”. Nähdessään köyhyydessä kylpevän kolmannen maailman vallanhalun Euroopan unioni ja Yhdysvallat ovat puolestaan pakotettuja massiivisiin puolustustoimiin samalla, kun ne ylpeilevät hyvillä tarkoitusperillään. Jungin opetus on, että diplomaattiset valeet, järjestelmälliset petokset ja verhotut uhkaukset sitovat länsimaat neuroottisiin poliittisiin kahtiajakoihin, joiden vastapuolelta meille eivät irvistä suinkaan vieraiden kulttuurien ufoolennot vaan oman pahan varjomme kasvot.

Jungin kollektiivisella tiedostumattomalla on hieman samanlainen ontologinen olemassaolo kuin Meadin yleistetyllä toiseudella (tosin näitä asioita ei pidä suoraan samastaa toisiinsa). Jungin käsitteellä oli asema hänen psykiatrisessa metodissaan, kun taas Meadin yleistetyn toiseuden käsite liittyi yhteiskuntafilosofiaan ja poliittiseen teoriaan. Psykoanalyytikkona Jung otti paremmin huomioon myös ihmisten yksilöllisyyden.

Yhteenvetona tässä pääluvussa esitetyistä analyyseista voidaan sanoa, että yksilötajunnan *sekä* itsenäisen olemassaolon *että* sosiaalisen olemuspuolen myöntäminen on psykologisesti tärkeää, koska vain siten voidaan

ymmärtää esimerkiksi mielisairauksien luonnetta. Mielisairauksien syythän eivät ole suinkaan aina aivokemiallisia tai biologisperäisiä, vaan ne johtuvat usein elämänkokemuksista tai sosiaalisista ja taloudellisista suhteista. Jos mielenterveyden ongelmat pitäisi redusoida pelkälle aivofysiologiselle tai biokemialliselle tapahtumatasolle, päädyttäisiin niin kapea-alaiseen käsitykseen mielisairauksista, että se ei vastaisi edes sitä maallikkonäkemystä, joka tavallisilla ihmisillä on mielisairauksista omien arkihavaintojensa perusteella. Toiseksi olisi myönnettävä, että myös situationaalisella tasolla on oma roolinsa ihmisen monikerroksisessa olemuksessa. Näin voitaisiin paremmin tunnustaa, että sekä mieli että yhteiskunta voivat sairastua omina kokonaisuuksinaan, riippumatta materiaalisista taustatekijöistään.

Kaiken ytimessä on nähdäkseni kuitenkin yksilö. Merkitykset voivat esiintyä *ymmärrettyinä* vain tajunnassa. Siksi oman filosofiani ja psykologisen ihmiskäsitykseni keskiössä on loppujenkin lopuksi aina yksilö, ja pidän yksilöiden tekoja ratkaisevina myös yhteiskunnan, kulttuurin ja moraalin kannalta.

7.4.2. Eksistenssifilosofian näkökulma

Eksistenssifilosofioissa ajatellaan, että intensiiviset valinnan aktit nostavat ihmisestä esiin hänen varsinaisen persoonansa, sen, mitä ihminen aidoimmillaan on. Tämäntapaisen elämyksen ”valintojen äärellä olemisesta” voimme kohdata esimerkiksi rakastuessamme, jolloin tuntuu houkuttelevalta tehdä ratkaisu, hyppy tuntemattomaan. Rakastumisen aitous punnitaankin usein siinä, onko ihminen valmis jättämään taakseen oman turvallisen mutta kyllästyttävän vapautensa ja lähtemään mukaan johonkin sellaiseen, jonka määränpäästä hänellä ei ole tietoa.

Toisella tavoin kyseinen valinnan akti saattaa tulla eteen esimerkiksi muuton hetkellä, kun on vaihdettava kotia tai paikkakuntaa. Tällaiset valintatilanteet saattavat tuottaa ihmisille myös ahdistusta, ja niiden äärellä joudutaan usein esittämään kysymys minuudesta. Eksistenssin kyseenalaistuminen ohjaa pohtimaan minuuden olemusta ja paikkaa, ja siihen liittyy jännitystä ja seikkailun mahdollisuuksia.

Vaikka eksistenssifilosofioissa ajatellaankin, että valinnat kirkastavat esiin ihmisen varsinaisen minuuden, näihin valintoihin liittyy usein pelko oman itsen kadottamisesta. Lisäksi ne sisältävät aavistuksen jonkin uuden löytymisestä myös ihmisen sisäpuolelta, omasta itsestä. Entä mitä eroa minällä ja *itsellä* loppujenkin lopuksi on? Seuraavassa pääluvussa keskityn tarkastelemaan minän ja itsen suhdetta sekä sitä, miten niiden olemassaolo liittyy ihmisen kokemukseen vapaudesta.

8.

Minä ja itse

Edellisessä luvussa analysoin minuuden rakentumiseen liittyviä käsitteitä, kuten ’persoona’, ’identiteetti’, ’tajunta’, ’tietoisuus’ ja ’mieli’. Minuudesta olen todennut sen jakautuvan meadiläisesti katsoen itseen (*self*) sekä objektiminään (*me*) ja subjektiminään (*I*). Viimeksi mainitut piirtyvät esiin, mikäli ihminen asettaa itsensä havainnoinnin kohteeksi. Tällaisen jakautumisen voi parhaiten välttää luopumalla itsen tarkkailuun perustuvasta introspektiivisestä asenteesta ja suuntautumalla maailmassa toiminnallisesti.

Niin introspektion kuin aktiivisen maailmassa toimimisenkin lähtökohta on joka tapauksessa *itse*. Se on nähtävissä havainnoinnin alkupisteenä, joka edeltää suhteiden muodostamista ympäröivään todellisuuteen. Identiteetin käsite taas kuvaa itsen tuntemista, itsetuntoa. Vaikeuden johtaa identiteetti identifikaatiosta eli toisiin ihmisiin samastumisesta totesin niin ikään edellä.

Myös tajunnan, tietoisuuden ja mielen erot ovat käsitteellisesti selkeitä, vaikka niiden kuvailemat ilmiöt eivät aina olekaan. On kuitenkin hyvä määritellä, miten nämä käsitteet ja ilmiöt suhteutuvat toisiinsa, sillä käsitteiden määrittely luo järjestystä tiedon alueelle, ja se taas on teorioiden muodostamisen ehto. Esimerkiksi tajunnan käsite sisältää sekä tietoisuuden että alitajunnan, kun taas mielen käsitteen alaan kuuluvat näiden ”psyykkisiksi” luonnehdittavien asioiden lisäksi myös merkitykset ja järki, eikä mielen käsitettä voida sen vuoksi pitää synonyyminä ’tajunnalle’. Myöskään sanaa ”omatunto” ei pitäisi ymmärtää minän eri komponenttien, tietoisuuden tai tajunnan synonyymiksi, sillä omantunnon käsite on moraalifilosofinen, ja sillä viitataan pikemminkin arvoarvostelmien tekemiseen kuin mihinkään olemassa olevaan ihmisessä, ja mukana on myös tunnetta, kuten jo käsite sanoo.

Entä miten itse ja minuus liittyvät toisiinsa?

8.1. ITSEN TUNTEMINEN

Itsen käsite on filosofisesti kiintoisa, sillä se viittaa havainnoista ja aistikokemuksista karsittuun minuuden osaan, jonka pitää olla olemassa ennen kuin ihminen voi luoda suhdetta todellisuuteen. Itse vastaa siis pitkälti Immanuel Kantin transsendentaalista egoa, ja sen olemassaoloa voidaan pitää ehtona koko todellisuussuhteen havaitsemiselle. Myös George H. Meadille itsen käsite oli keskeinen. Tosin hän ymmärsi sen psykologisesti: kehittyväksi ja muuttuvaksi osaksi ihmisen minuudessa.

Itsen käsite on ollut tieteenharjoittajille ongelmallinen myös muissa suhteissa kuin tieto-opillisesti. Monet filosofit ja psykologit ovat psykologisoineet itseen liittyviä ilmiöitä ja arvostelleet ihmisiä esimerkiksi "itsekeskeisyydestä". Niin ajatellessaan he ovat sekoittaneet itsen käsitteen tieto-opillisen aseman ja egon olemassaoloa koskevan argumentaation moraalifilosofiseen *egoismiin*. He ovat koettaneet johdella itsen olemassaolosta egoismia ja siihen kohdistuvaa paheksuntaa. Filosofisesti katsoen voidaan kysyä, mitä muuta ihmiset voisivatkaan olla kuin itsekeskeisiä, sillä havainnot rakentuvat joka tapauksessa itsen ympärille. Olisi vaikeaa ajatella, että ihminen ei tarkastelisi asioita omasta minuudestaan lähtien ja omien havaintojensa kautta tai että hän tarkastelisi todellisuutta yksinomaan "toiskeskeisesti": heijastusmaisten kuvitelmiensa välityksellä. Niinpä itsen (tai egon) olemassaoloa voidaan pitää välttämättömänä, synnyttääpä se sitten itsekkyyttä ja oman edun tavoittelua tai ei. Jos taas itsekkyys on niin pysyvä osa elämää kuin se näyttää olevan, myös tätä seikkaa voidaan pitää osoituksena eräästä luonnollisesta tosiasiasta: itsen olemassaolosta.

Jos asiaa pohditaan transsendentaalifilosofisen tietoteorian näkökulmasta, itsen asema paljastuu vielä ongelmallisemmaksi. Itsen olemassaolo on yhtä välttämätöntä havaintojen teolle kuin on myös *vaikeus tavoittaa* omaa itseä. Itse karkaa kuin saippuapala, ja seurauksena on kehäpäätelmiä, paradokseja ja äärettömän rekursion ongelmia, toisin sanoen paljon vaikeaa ja visaista päänvaivaa. Siksi suosittelenkin mieluummin maailmaan suuntautuvaa aktiivista elämää kuin sisäänpäin kääntynyttä itsehavainnointia.

Jo edellä todistelin, miten minuus voi haljeta kahtia: kohteeseen ja tarkastelijaan. Mutta itse on joka tapauksessa aina läsnä. Itse on lähin lähimmäisemme. Jos tietää itse rikkoneensa omia periaatteitaan tai toisten ihmisten sääntöjä vastaan, itseä ja sen ikäviä huomatuksia ei pääse pakoon. Itsepetoksen sanotaan olevan pahinta, koska pettäjä on paikalla koko ajan.

Mutta itsen kanssa voi käydä myös rakentavaa dialogia. Sen, että itsestä erottuu introspektion kautta sekä subjektiminuus että objekti-

minuus, voimme todeta helposti esimerkiksi pohtiessamme kysymystä, olenko itse sellainen, jonka kanssa haluaisin viettää aikaa. Näin itsestä erottuvat sekä tarkastelija että kohde, ja voidaan kysyä, kuinka seurallinen olen tai miten hyvin pystyn ottamaan toiset ihmiset huomioon. Itsen heijasteleminen suhteessa omaan itseen on tällöin yhtä hyödyllistä kuin itsen heijasteleminen toisissa. Myös lukijalta voisi kysyä, tunnetko tai haluaisitko sinä tuntea vielä sen itsen, joka olit kaksikymmentä vuotta sitten? Mitä sanoisit hänelle, jos tuo silloinen itsesi tulisi sinua vastaan tänään? Entä mikä olisi vastauksesi, jos olisit parikymmentä vuotta nykyistä nuorempi ja tapaisit itsesi sellaisena kuin olet nyt? Tavanomaisia kysymyksiä – mutta silti itsen kohtaaminen voi olla vaikeampaa kuin toisten ihmisten kohtaaminen. Miksihän?

8.1.1. Itse kansanperinteessä

Itsetunto jaetaan psykologiatieteessä perinteisesti *reaaliminäkäsitykseen*, joka kuvaa ihmisen käsitystä itsestään, *ihanneminäkäsitykseen*, joka kuvaa sitä, millainen ihminen haluaisi olla, sekä *normatiiviseen minäkäsitykseen*, joka on ihmisen käsitys siitä, millaisena muut häntä pitävät tai mitä he itseltä odottavat. Myös tällaisten määritelmien kautta ihmisen minuus jaetaan eri olemuspuoliin. Samalla tämä käsite- ja faktakieli muistuttaa siitä, kuinka ohutta käsitteiden kautta tapahtuva maailmanhahmotus loppujen lopuksi on; sanojenhan voidaan väittää kommunikoivan vain sisältönsä, kun taas niiden nimeämä todellisuus hahmottuu paljon värikylläisempänä ja jäsentymättömämpänä.

Itsen tunteminen on tärkeää itsetunnolle, ja se on pohjana myös minäkäsityksille. Tästä on saatu näyttöä kansanviisaudessa. Sana ”itsetunto” onkin alun perin tarkoittanut ”itseksi” kutsutun olennon tuntemista ja sen kanssa hyvissä väleissä olemista. Suomalais-ugrilaisten kansojen luonnonuskonnoissa ihmisellä katsottiin olevan useita sieluja: ruumiin mukana elävä ja kuoleva sielu, irtautumaan kykenevä vapaasielu ja minuudesta irrallinen varjosielu. Juuri tätä varjosielua nimitettiin itseksi; tosin kyseisellä käsitteellä ei viitattu niinkään havaitsemisen lähtökohtana olevaan egoon vaan itsen tuntemisen kautta ihmiselle näyttäytyvään minuuden osaan, joka on eräänlainen elävän olennon kuvajainen. Kansanperinteestä tunnetun käsityksen mukaan itse voi olla jopa ihmisen ruumiille rinnakkainen kaksoisolento. Itse saattoi kulkea ihmisen edellä hänen hahmossaan, ja ihmishahmoinen itse saattoi aiheuttaa toisille ihmisille näkyvän etiäisen. Myös tässä näkyy aineksia itsen osittumisesta useampaan attribuuttiin.

Tieteellisesti katsoen esimerkiksi etiäisten näkemisessä ei ole mitään outoa. Psykologiatiede on selittänyt ”etiäiset” kollektiivisen tiedostumattoman käsitteellä. Se tarjoaa selityksen muutoin oudoksi jäävään

havaintoon, eli siihen, miksi äskettäin ajattelemamme henkilö tuleekin käymään juuri silloin kun olemme ajatelleet häntä. Tajunnassamme on tiedostumattomia sopimuksia siitä, milloin on oikea hetki odottaa jotain ihmistä saapuvaksi, ja siltä pohjalta tulemme ennakoineiksi tapahtumia, jotka sittemmin ”käyvät toteen”. Tätä kautta jungilainen teoria ihmisen tajunnan rakenteesta selittää, miksi ihmisen itse voi ilmetä ja esiintyä kuvajaisena toisten ihmisten tajunnassa tai laajemmin ottaen yhteisessä kollektiivisessa tiedostumattomassa. Näkökanta tulee kiehtovaksi, mikäli tämän kollektiivisen aineksen ajatellaan olevan itsenäisesti *olemassa* Meadin olettaman ”yleistyneen toisen” tavoin. Tällöin myös myyttisellä itsellä olisi eräänlainen ”olemassaolo” sosiaalisuuden kentillä.

Myös itsen käsitteen historia on kiintoisa ja paljastaa, että itsellä on yhteyksiä ihmisen luonteeseen ja persoonaan. Itseä on muinaissuomalaisen käsityksen mukaan pidetty ihmisen sielun osana. Se on ollut sieluun kuuluva muista osista erillinen henkiolento, sen eräänlainen ”varjosielu”. Nykysuomen pronomini ’itse’ onkin tullut Itse-olennon nimestä, aivan niin kuin akateemikko Anna-Leena Siikala toteaa teoksessaan *Suomalainen šamanismi*.[438] Tosin itsen käsittäminen itsenäiseksi ja sielusta irtautumaan pystyväksi olennoksi on ollut tyypillistä vain itämerensuomalaiselle kielialueelle, jonne siitä on jäänyt muutamia merkkejä. Sen sijaan suomen etäsukukielissä sanan ”itse” vastine tarkoittaa yksinomaan sielun sisäistä, kiinteää ja muuttumattomaksi käsitettyä osaa. Esimerkiksi mordvan kielessä sanalla ”issi” tarkoitetaan sieluolentoa, ja itseä saattoi vastata myös Luonto. Useimmiten Luonto koettiin kuitenkin sielun ulkopuoliseksi suojelushaltijaksi, mutta se antoi myös nimen ihmisen sielun perustavanlaatuiselle piirteelle: *luonteelle*.[439]

Luonteen käsitteen kautta itse liittyy vielä vihdoin siihen, mikä ymmärretään persoonalliseksi ihmisessä. Persoonaa on pidetty suomalaisessa kansanperinteessä enemmänkin sisäsyntyisenä kuin ulkoa päin muodostuneena asiana. Persoonalla on yhteys itseen ja sen uskonnollisperäisiin ja mytologisiin vastineisiin, kuten sieluun ja henkeen. Tässä mielessä persoonan piirteet ovat tekemisissä sekä itsen, luonteen että persoonan kanssa. Nämä käsitteet merkitsevät siis jotakin sellaista, minkä ajatellaan olevan ihmisyksilössä pysyvää ja hänelle ominaista. Luonne ja persoona tosin poikkeavat toisistaan siinä, että luonnetta voidaan pitää jokseenkin staattisena ominaisuutena ihmisessä, ja siihen liittyy pelkkä toiminta, joka on ennustettavaa. Sen sijaan persoonaan sisältyy myös intohimoja ja pakkomielteitä, joiden tuloksena voi olla saavutuksia.

Muinaissuomalaisen käsityksen mukaan itsen hyvä tunteminen eli itsetunto oli tärkeää, sillä itsen saattoi helposti menettää. Tällöin ihmi-

---

[438] Anna-Leena Siikala teoksessaan *Suomalainen šamanismi* (1992, s. 107–108).

[439] Martti Haavio teoksessaan *Suomalainen mytologia* (1967, s. 284).

sestä tuli itsetön. Sen tunnusmerkkejä olivat kalpeus, sairastelu, masentuneisuus ja onnen menetys. Itsen menettämiseen voivat johtaa monet syyt. Niistä yksi oli valansa rikkominen ja siihen liittyvä luopuminen moraaliperiaatteista; toinen oli liiallinen alkoholin käyttö. Myös vaikea masennus saattoi johtaa itsen hukkumiseen, ja toisaalta ilman itseä ihminen pysyi masentuneena, joten masennuksen parantaminen oli tietäjillekin vaikea tehtävä. Itsen katoaminen saattoi johtaa lopulta apeuteen ja synkkämielisyyteen. Pahimmassa tapauksessa vainajat ovat voineet käydä hakemassa itsen vainajalaan jo ennen ihmisen kuolemaa. Tämä ei ole loppujenkaan lopuksi kovin kaukana siitä, mitä nykyinen tiede ajattelee psykooseista. Psykoosihan on mielen sairaus- tai häiriötila, jossa mieli ei enää hallitse itseään eikä ajattelunsa kulkua, mikä puolestaan voi johtaa joko itsen vajoamiseen apaattiseen ja neuvottomaan tilaan tai toiminnan karkaamiseen oman tahdon ulottuvilta.

Kuolemassa itse joka tapauksessa irtautui ruumiista lopullisesti ja lähti omille teilleen. Se saattoi ilmestyä kaukanakin asuville sukulaisille ja tuttaville, eikä sitä ollut helppo erottaa elävästä ihmisestä. Suurin osa varjosieluista päätyi lopulta vainajalaan, mutta osa saattoi jäädä kummittelemaan maan päälle; kansanviisauden mukaan kummitukset saattoivat olla ihmisen maailmaan jäänyt itse.

8.1.2. Jung ja Varjo

Mytologista varjosielua on selitetty myös psykoanalyyttisesti. Esimerkiksi Carl Gustav Jungille ’varjosielua’ lähellä oleva varjominän (*der Schatten*) käsite oli keskeinen. Hänen teoriassaan Varjo on psyyken peruskeskiönä toimivan tietoisen itsen (*das Selbst*) vastavoima.[440] Siinä missä itse on Jungille kokonaispsyyken ja tajunnan (sekä tietoisuuden että tiedostumattoman) ydin, siinä persoona on minän ja ulkomaailman välinen kompromissi, jolla suojataan minää. Arkkityyppi puolestaan on vertauskuvallinen persoona, henkilömalli, rooli tai kaavoitunut käyttäytyminen.

Myös Jungin teoriassa Varjo liittyy läheisesti ja erottamattomasti itseen muodostaen dynaamisen kokonaisuuden. Varjo ei ole kuitenkaan sama asia kuin kansanperinteen itse, vaan se edustaa nimenomaan torjuttua ja kiellettyä ainesta ihmisen kokonaisuudessa: intohimoja, viettejä ja yleensäkin asioita, jotka kulttuuri vaatii tukahduttamaan ja jotka sen

---

[440] Muut Carl Gustav Jungin pääarkkityyppien osat ovat (Itsen ja Varjon lisäksi) Anime, jolla tarkoitetaan feminiinistä kuvaa miehen psyykessä, ja Animus, jolla tarkoitetaan maskuliinista kuvaa naisen psyykessä, sekä Persoona, jolla esittäydymme toisille ja suojelemme itseämme kielteiseltä palautteelta. Ks. Jungin teosta *The Archetypes and the Collective Unconscious* (*Über die Arhcetypen des kollektiven Unbewußten*, 1954) hänen koottujen teostensa *The Collected Works of C. G. Jung* osassa 9 ja M.-L. von Franzin selityksiä Jungin teoksessa *Symbolit – Piilotajunnan kieli* sivuilla 177–229.

vuoksi arvotetaan ”pahoiksi”. Siten se on eräänlainen yksilötasolla esiintyvä tiedostumaton. Mikäli ihminen pyrkii kieltämään tämän Varjonsa, se saa ihmisestä entistä voimakkaamman otteen, aivan niin kuin käy köydenvedossa kahden osapuolen kesken. Mitä kovemmin toinen vetää, sitä kovemmin toinen laittaa vastaan. Tie vapauteen kulkee tällöin oman Varjonsa tiedostamisen kautta.

Kun ihminen ymmärtää oman pimeän puolensa luonteen, se lakkaa vaikuttamasta kielteisesti eikä kaappaa koko ihmistä valtaansa. Sen sijaan *addiktio* syntyy sitä kautta, että ihminen jää oman Varjonsa vangiksi. Sellainen henkilö voi olla esimerkiksi alkoholisti, jolla toisinaan on parannuksen hetkiä mutta joka toistuvasti lankeaa voimatta vastustaa heikkouksiaan. Kyse on tällöin tietoisen itsen ja Varjon välisestä kamppailusta, jonka vangiksi ihminen on jäänyt ollessaan ymmärtämättä perimmäisiä syitä siihen, miksi hän muokkaa kokemuksiaan tai pakenee tai tavoittelee todellisuutta alkoholin avulla. Vapautuakseen addiktiosta ihmisen ei tulisi pyristellä Varjoaan vastaan vaan oppia oivaltamaan sen taustalla piilevien motiivien ja yllykkeiden luonne.

Jungin mukaan on kuitenkin väärin kuvitella, että Varjon kielteisistä vaikutuksista voisi vapautua *yksinomaan* tiedostamisen avulla, sillä se johtaa itsen yliarvioimiseen ja itsetuntemuksen kapenemiseen, joka voi ilmetä neurooseina ja yhteisöllisinä harhakuvitelmina. Sen lisäksi tarvitaan myyttien, vertauskuvien ja perinteiden tuntemusta. Mainittakoon, että Jungin ajattelusta puhuttaessa myös piilotajunnan ja alitajunnan käsitteet ovat epäsopivia, sillä piilotajunnan käsite vie ajatukset jonkinlaiseen minän vastaiseen ”piilottajaan” tai ”sensuroijaan” ja sitä kautta kielteiseen näkemykseen tiedostumattomasta. Alitajunnan käsite taas sisältää ajatuksen, että tiedostettu tajunnan osa on hierarkkisesti arvokkaampi tai hallitsevampi, vaikka niin ei olekaan asianlaita. Sen sijaan olisi syytä käyttää arvoneutraalia käsitettä ’tiedostamaton’. Itse olen käyttänyt sitä tässä tutkimuksessa passiivisessa muodossa ”tiedostumaton”, sillä tiedostumattomuus tapahtuu yleensä itsestään ja tahattomasti, vaikka sen ylläpitämiseen voi luonnollisesti liittyä myös ponnistuksia. Jungin näkökulmasta tiedostumaton ei myöskään *täydennä* tietoisuutta vaan *tasapainottaa* sitä.

Varjon vaikutusvalta sisältyy siihen, että se lakaistaan sivuun. Jungin mukaan ihmisten vieraantuminen tiedostumattomasta ja toisaalta myös järkiperäisen maailmankuvan kamppailu myyttejä vastaan ovat yhdessä johtaneet siihen, että ihmisten kyky saada yhteyksiä omiin tiedostumattomiin arkkityyppeihinsä on heikentynyt. Myöskään tiede, psykologia ja filosofia eivät voi korvata eivätkä selittää myyttejä ja symboleja, sillä niiden arkkityypit eivät ole yksilötietoisuuksien omia keksintöjä vaan tiedostumattomia ja apriorisia psyyken rakenteita. Niinpä ihmiset eivät väsy näkemään esimerkiksi arkkityyppisiä ”sankarin” tai ”juonittelijan” esityksiä kertomuksissa ja teattereissa, vaikka niiden vetovoima olisi tie-

teellisesti selitettyä ja tietoista. Niiden vaikutusvalta jää silti voimaan. Vastaavasti voi käydä paitsi esityksissä ja mielikuvituksessa, myös ihmissuhteissa ja politiikassa, jolloin seuraukset eivät ole välttämättä pelkästään harmittomia tai viihdyttäviä. Keskeistä on Varjon muodossa esiintyvä kielletty ja torjuttu aines. Jos tiedostumaton vihamielinen aines padotaan, se voi purkautua ennalta-arvaamattomasti.

Kärjistäen voisi sanoa, että toiseen maailmansotaan johti tapahtumakulku, joka vaati ihmisiä kieltämään pimeän puolensa ensimmäisen maailmansodan jälkeisenä demilitarisoinnin aikakautena. Aivan samalla tavoin nykyisen Euroopan unionin piirissä esiintyvä idealismi pyrkii kieltämään ihmisten itsekkyyden, kansakuntien itsemäärämishalun ja alkukantaiset nationalistiset pyrkimykset. Niinpä myös tästä ihanteellisuudesta voi olla tuloksena täysi sota, jos ihmiset turhautuvat kulttuurien sekoittumisesta ja kansakuntien välisten raja-aitojen kaatamisesta johtuviin ongelmiin ja heidän mittansa tulee täyteen yhteistalouden romahtaessa. Aggressioiden purkaminen ei ole välttämättä järkevintä, mutta niin saattaa käydä, jos järkiperäisen todellisuuskäsityksen kamppailu intohimoja, viettejä ja vaistoja vastaan johtaa kognitiivisiin ristiriitoihin eivätkä ihmiset saa yhteyttä tiedostumattomiin puoliinsa ja ovat siten vaarassa jäädä niiden uhreiksi.

Katastrofilta voidaan välttyä, jos ihmiset tulevat tietoisiksi tiedostumattomien prosessiensa luonteesta myyttien, symbolien ja rituaalien avulla. Tieteestä ja järjestä ei ole tällöin apua muutoin kuin tiedostamisen alkuun saattajana, sillä sen enempää itsemme kuin Varjommekaan koostumus ei ole vain tiedollinen. Ihmisen koko psyykellä on tietoisuudesta riippumaton psyykkinen energiansa, jota Jung kuvaili ”jumalallisen elämän itsenäiseksi ilmenemiseksi” ihmisessä. Mikäli ihminen luottaa liikaa omaan järkeensä, rationaalisen tiedon yksipuolisuus etäännyttää ihmistä myyttisestä maailmasta ja riistää häneltä hänen transsendenttisuutensa sekä kyvyn kokea elämänsä merkityksellisenä. Kuten olen painottanut, ihmisen minuus on luonteeltaan transsendentaalinen, aivan niin kuin kielen merkityksetkin ovat transsendentteja. Transsendentaalisuudella viittaan tällöin sekä ihmisen minuuden apriorisuuteen että ihmisen kykyyn transsendoida, toisin sanoen ylittää omat materiaaliset alkuehtonsa ja siirtää oma minuutensa asemaan, jossa hän voi tiedostaa itsensä vapaana ja valintoja tekevänä subjektina.

Entä mitä merkitystä tällä voi olla George H. Meadin ajattelun ja symbolisen interaktionismin kannalta? Edellä sanottu poikkeuttaa ajattelua kaikesta sellaisesta filosofiasta, jossa luotettiin empiiriseen selittämiseen ja tieteen kykyyn tehdä ihmisen psyyke läpinäkyväksi. Meadin teorian tuloksena oli käsitteellistä köydenvetoa ja kiskontaa teoriarakennelmien kesken, mutta se ei välttämättä auttanut ihmistä ymmärtämään koko psyykensä monitahoisuutta. Itsen kuolioon ei johdakaan vain varjosielun toiminta ja vastustaminen vaan myös altistuminen toiseuden vai-

kutuksille. Jos ihminen ei tiedosta sosiaalisen toimintansa rituaaleja ja niiden arkkityyppistä luonnetta, *ne* kaappaavat ihmisessä vallan ja tekevät ihmisestä orjan. Tällaisia tapoja ja tottumuksia edustavat esimerkiksi poliittiset massailmiöt, roolit ja muodit, joihin turvautumalla ihmiset rakentavat sosiaalisesti hyväksyttävää persoonaa sen asemasta, että he ilmentäisivät omaa sisäistä minuuttaan tavanomaisesta poikkeavalla tai omaperäisellä tavalla. Jungilaisittain ajatellen persoona ei toimi tällöin vain turvallisena suojuksena itselle, vaan siitä voi tulla myös itsetarkoitus, jolloin koko persoonan luonne kääntyykin yksilöön viittavasta merkityksestä pelkästään sosiaaliseksi ja kollektiiviseksi, kuten Meadin ajattelussa kävi.

Jos tarkastellaan yksinomaan sitä, miten itsen voi menettää, on helppoa päätyä vaikutelmaan, että 'itse' tarkoittaa jotakuinkin 'itsetuntoa', 'omaakuvaa' tai 'minäkäsitystä'. Ne syyllisyydentunto, itseinho tai syvä masennus voivat viedä tai turmella. Perimmäisinä syinä näihin ikäviin asiaintiloihin saattaavatkin olla juuri toisten ihmisten asenteet – ainakin mikäli on uskomista siihen Meadilta tuttuun käsitykseen, että ihmisen identiteetti kehittyy hänen omaksuessaan toisten ihmisten asenteet suhteessa itseensä. Myös tätä kautta tulee eteen kysymys, kuinka onnellistuttavia toisten ihmisten asenteiden ottaminen, itsen heijastelu muissa ihmisissä ja toiseuden kautta luotu omakuva loppujen lopuksi ovat. Hyvälle itsetunnolle olisi nähdäkseni tärkeämpää luottaa itseensä ja toimia omalta yksilölliseltä perustalta kuin antautua toisten ihmisten vallankäytölle tuon usein kuulemamme sosiaalitieteellisen läksytyksen mukaisesti.

Meadin ajattelun eräs vahvuus mutta samalla myös heikkous sisältyi sopeutumisen ja mukautumisen vaatimukseen. Sopeutumiskykyä voidaan pitää merkkinä suhteellisuudentajuisuudesta ja sosiaalisesta toimintakyvystä, mutta se voi myös rajoittaa ihmisiä pahasti. Esimerkiksi jos koulukiusattu alkaa tarkastella itseään kiusaajiensa asenteiden kautta, hänen itsetuntonsa taatusti heikkenee. Monet ihmiset eivät voi muodostaa ajatuksia vapaasti, jos heidät pakotetaan olemaan tekemisissä vääränlaisten ihmisten kanssa esimerkiksi työelämässä, jonka mielipidevankeudessa omana itsenään oleminen usein vaikeutuu. Sananlaskuviisaus kiteyttää tämän huomautukseen: ”Seura tekee kaltaisekseen.” Mikäli tuo seura on huonoa tai ei-toivottua, ihmisen minuuden rakentaminen vaikeutuu ja hänen vapautensa ja toimintakykynsä heikkenevät, jolloin häntä aletaan pitää esimerkiksi ”alisuoriutujana”. Tosiasiassa kyse voi olla vain päämääriä koskevasta erimielisyydestä, joka saattaa olla täysin perusteltua.

Onko tällaiseen ongelmaan sitten ratkaisua? Yhteiskunnalliset suhteet ja suhde toiseuteen näyttävät annetuilta ja välttämättömiltä. Elämme väistämättä jonkinlaisten sosiaalisten olojen keskellä. Emme voi valita sitä, *että* suhde toiseuteen on osa meitä ja ihmiseksi kasvamistamme.

Mutta voimme valita sen, *millaisia* nuo suhteet ovat. Usein onkin hyväksi muuttaa tai vaihtaa niitä suhteita. Joissakin tapauksissa on parasta kokonaan katkaista suhteet sellaisiin toisiin ihmisiin, jotka vaikuttavat itsetuntoon kielteisesti. Näin voidaan estää vahingot, jotka syntyisivät, mikäli joutuisimme arvioimaan itseämme toisilla ihmisillä olevien kielteisten asenteiden valossa. Tärkeää tosin on, etteivät ihmissuhteiden rajaaminen ja valikointi johda todellisuuden kieltämiseen vaan että ne noudattelevat luonnollisia, itsestään olemassa olevia ja syntyviä, rajoja.

Sosiaalisuus on siis paitsi välttämätöntä, myös vaarallista, sillä se voi altistaa meidät kielteisille ajatuksille ja käsityksille. Se voi rajoittaa vapauttamme ja itsemääräämisoikeuttamme ja vähentää onnellisuuttamme. Sellainen sosiaalisuus ei palvele yhdenkään osapuolen etua. Jos ajatellaan itsen suoritumista elämässä, itsen hyvä tunteminen ja sopusoinnussa olo oman itsen kanssa tulevat entistäkin tärkeämmiksi. Hyvä itsetunto on sosiaalisen toimintakyvyn ehto, mutta sosiaalinen aktiivisuus ei välttämättä kerro hyvästä itsetunnosta.

Jo tahdon olemusta sivutessani totesin, ettei ihminen voi vaikuttaa omaan tahtoonsa, mutta tahtomiselle pitäisi antaa asianmukaiset mahdollisuudet poistamalla ulkoiset sosiaaliset kiellot. Tahtominen voi toimia ihmisen ymmärryksen perustana siinä missä älykin, ja parasta on, jos ne molemmat ovat tasapainossa ihmisen minuudessa. Myös myyttien ja kansanperinteen tuntija Wilhelm Wundt antoi tahtomiselle keskeisen aseman ajattelussaan, ja hän olikin eräs ensimmäisistä, joka käytti latinan sanasta ”*voluntas*” (suom. ”tahto”) johdettua käsitettä ”voluntarismi” omassa filosofiassaan.

8.1.3. Itsen määrääminen

Itsellä, tahdolla ja vapaudella on yhteyksiä, jotka näkyvät ajatuksessa itsen toteuttamisesta ja itsemääräämisoikeudesta. Ne molemmat liittyvät itseen, tahtomiseen ja vapauteen. Eksistenssifilosofisesti voidaan sanoa, ettei itseä olisi lainkaan olemassa, jos itseä ja tahtoaan ei voisi toteuttaa eikä ihmisellä olisi itsemääräämisoikeutta, toisin sanoen mahdollisuutta päättää asioistaan ja kohtalostaan itse. Eksistenssifilosofisen käsityksen mukaan ihminen luo itsensä sellaiseksi kuin hän on tekojensa kautta. Ihminen on tekojensa summa. Tahdon toteuttaminen edellyttää tahdon vapautta ja itsemääräämisoikeutta, jolloin vapauden pitää toteutua sekä negatiivisena vapautena ulkoisista rajoituksista että positiivisena vapautena aktiivisiin tekoihin.[441]

---

[441] Isaiah Berlinin tunnetusta jaottelusta negatiiviseen vapauteen (vapauteen rajoitteista) ja positiiviseen vapauteen (vapaus tehdä tekoja) ks. hänen esseetään ”Kaksi vapauden käsitettä” vuodelta 1957 (suomennos julkaistu valikoimassa *Vapaus, ihmisyys ja histo-*

Toisaalta itsemääräämisoikeuden käsite ohjaa kysymään, mihin tuo oikeus loppujen lopuksi perustuu. Onko kyseessä jonkun toisen ihmisen tai tahon *luovuttama* oikeus ja onko tuon oikeuden luovuttaja puolestaan kelvollinen säätelemään tai rajoittamaan kyseistä vapautta? Mikäli vapaus osoittautuu vain ehdolliseksi tai rajoitetuksi – jollaista se yhteiskunnassa toimittaessa useimmiten on – huomataan, että olennaisia ovat ne *ehdot*, joiden puitteissa vapautta ja itsemääräämisoikeutta jaetaan ja toteutetaan. Tämä taas herättää kysymyksen, onko ehdollinen vapaus vapautta ollenkaan ja eikö vapauden olemukseen kuulu nimenomaan rajoittamattomuus ja ehdottomuus. Niinpä myös psykologisoiva puhe ”omaehtoisuudesta” saattaa tuntua yhtä erikoiselta kuin arkielämässä usein kuultu väite ”vapaaehtoisuudesta”. Mitä merkitsee, että ”ehdot ovat omia”, kuten omaehtoisuuden tapauksessa, tai se, että ehdot ovat ”vapaita”, kuten puhe vapaaehtoisuudesta vihjaa?

Eksistenssifilosofiassa näihin kysymyksiin vastataan niin, että ihmiset itse päättävät myös vapautensa ehdoista, toisin sanoen luovat itse sen perustan ja todellisuuden, jossa he toimivat. Myös vallitsevaa yhteiskuntaa, sellaisena kuin se on olemassa, pidetään yksilöiden siihenastisen tahtomisen ja toiminnan tuloksena. Mitkään konditionaalit, jälkikäteisselvittelyt tai puolustelut eivät ole tämän ajattelun valossa oikeutettuja. Ihminen ja yhteiskunta ovat sellaisia, millaisiksi ne on luotu ja luodaan, eikä elämässä pidä katsella taaksepäin vaan eteenpäin. Ihminen nähdään tulevaisuutta ajatellen vapaana, vaikka päivä päivältä ihminen lyökin omia vapauden mahdollisuuksiaan lukkoon. Kun yksilön elämänmitta on täysi, ei ole enää sen enempää jossittelun kuin jatkosuunnitelmienkaan aika, vaan lopullisen tilinteon paikka.

Tällainen ankarasti ymmärretty vapaus on myös velvoittavaa, sillä se ohjaa asennoitumaan elämään vakavasti. Menetettyjä tilaisuuksia ei saa takaisin harmittelemalla esimerkiksi sitä, mitä kaikkea ”olisi voinut”. Tämä puolestaan ohjaa takomaan rautaa silloin kun se on kuumaa. Eksistenssifilosofinen ajattelu luo kestävän perustan eettisyydelle, sillä se vetoaa ihmisiin henkilökohtaisesti.

Kytkiessään moraalin omaan itseen ja minuuden rakentumiseen tällainen ajattelu voi toisaalta houkutella pelkkään oman edun tavoitteluun. Mutta vastaavasti voidaan kysyä, mistäpä muusta yhteiskunnankaan onnellisuus ja etu koostuisivat kuin mahdollisimman monien *yksilöiden* mahdollisimman suuresta onnellisuudesta ja heidän eduistaan. Myöskään yhteisvastuusta huolehtimaan pyrkivän altruismin eli itsestä luopumisen perustana ei voi olla muu kuin *yksilöiden* itsemääräämisoikeuteen perustuva hyvä tahto.

---

ria vuonna 2001). Ks. myös analyysiani teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa* (2005, s. 60–76), jossa täydennän Berlinin jaottelua ja Quentin Skinnerin (2002) konspioimaa ’vapautta riippuvuuksista’ vielä *subjektiivisen vapauskokemuksen* käsitteellä.

Koska ihmisen elämä on ainutkertainen, on viisasta elää täydesti: toteuttaen kaikki elämänmahdollisuudet. Jossittelu ja menneiden murehtiminen ovat perin hyödyttömiä ja jopa masentavia asenteita, mutta tulevaisuuteen suuntauduttaessa eri mahdollisuuksien ja vaihtoehtojen vertailu ja arvioiminen ovat kyllä hyödyllisiä, aivan kuten menneestä oppiminenkin. Juuri ihmisen kyvyssä valita eri vaihtoehtojen välillä piilee vapauden kipinä. Vapaus ja itsemääräämisoikeus ovat osa ihmisen itseä – ja eräällä tavalla sen olemus.

Vapauden kautta hahmottuu, millä tavoin ihminen luo itsensä tekojensa kautta. Tarvittaessa hän luo itse myös oman vapaustilansa eli vapauden toteuttamisen ehdot. Tämä vastannee kohtalaisen hyvin sitä, mitä itsestä ja vapaudesta ajatellaan arkielämässä. ”Masennukseen, päihteiden käyttöön ja itseinhoon” johtaakin usein se, että vapauden toteuttaminen estyy. Syynä siihen on usein alistuminen toiseudenvaraisuudelle. Toiseudenvaraisuus puolestaan voi olla läheisriippuvuutta tai riippuvuutta yhteiskunnan normeista ja rajoituksista. Se voi olla poliittista sortoa ja vapauden rajoittamista sekä kaikkea niiden väliltä. Siksi on kehnoa ja jopa vaarallista, jos ihmisen minuus ja identiteetti määritellään niin, että niiden pitää koostua samastumisesta toisten ihmisten asenteisiin tai sopeutumisesta yhteiskunnan normeihin. Omaksuttuna opinkappaleena juuri sen tyyppinen ajattelu vie kohti totalitaristista yhteiskuntajärjestelmää ja maanpäällistä helvettiä. Se ei tunnusta ihmisten vapautta, jonka kautta ihminen on suvereeni luomaan itsensä sellaisena kuin hän yksilönä ja moraalisena olentona haluaa olla ja on.

On luonnollisesti selvää, että vapauden toteuttamisen koko kenttä muodostuu paitsi itsen toteuttamisesta, myös toisten ihmisten olemassaolosta ja yhteiskunnan suostumuksesta. Olisi vaikeaa ajatella, että ihminen on vapaa esimerkiksi poliittiseen vaikuttamiseen tai kirjalliseen toimintaan, jos ei ole yleisöä, johon nähden noita vapauksiaan voi realisoida. Vapaus ja itsemäärämisoikeus eivät voi olla *pelkkää* omien ehtojen asettamista eli ”omaehtoisuutta”, vaan ne riippuvat *myös* siitä ”vapaaehtoisuudesta”, joka koostuu toisten ihmisten vapaudellemme asettamista ehdoista. Myös vapaudet aineellistuvat ja todellistuvat toiseussuhteissa.

Tasapainon säilymiseksi on tärkeää, *millaisia* nuo suhteet ovat. Tässä valossa George H. Meadin käsitykset ihmisten keskinäisestä riippuvuudesta ovat perusteltuja. Mutta vapauden ankkurin olisi tällöinkin kiinnitettävä nimenomaan yksilöihin ja oikeutettava ensisijaisesti yksilöiden olemassaoloa. Vaikka toiminnan alkusyyt ja motiivit voivat olla yksilöiden ulkopuolisia, vapautta ja itsensä luomista voidaan toteuttaa vain itsemääräämisen kautta. Myöskään yhteiskunnalliselle toiminnalle ei olisi motiivia eikä perustetta, ellei sitä loisi yksilöiden tahto. Niinpä on oikeutettua ja perusteltua pitää luovan toiminnan subjekteina yksilöitä, jotka tuottavat ja rakentavat myös oman itsensä ja toimintaehtonsa.

Symbolisen interaktionismin teoria ihmisestä ja yhteiskunnasta ei myöntänyt tätä riittävän selvästi, ja siksi sitä voidaan pitää yhtä kohtalokkaana ja totalitarismeja pönkittävänä luomuksena kuin yliyksilölliseen ihmiskäsitykseen perustuvia sosiaalitieteellisiä ajattelutapoja yleensäkin. Ei ole ihme, että niihin uskomaan opetetut henkilöt kärsivät usein masennuksesta, haluttomuudesta, epätoivosta ja sellaisesta yhtäaikaisesta vihan ja rakkauden elämyksestä, joka muistuttaa freudilaisesta ajattelusta tunnettua oidipuskompleksia ja sen takana piilevää halua murhata eräs tietty läheisensä. Ehkäpä heidän *acediansa* (eli oppineille ominaisen masennuksensa) syynä onkin latentti halu päästää päiviltä joko teoreettiset edeltäjänsä tai mahdollisesti itsensä – tai ehkä tavoitteena on kuolettaa tuon epätoivon takana vallitseva isiltä peritty yhteiskuntatieteellinen kulttuuriluomus: koko eksogamian normia ja insestikieltoa legitimoiva totemistinen ajattelujärjestelmä. Tunteiden ambivalenssille tyypillinen vihan tunne on silloin eräänlaista kateutta patriarkaalisille oppimestareille. Myönteiset sympatian ja empatian tunteet puolestaan heijastelevat tieteen homososiaalisuuteen perustuvaa yhteenkuuluvuuden elämystä, jolla on perustansa samaa sukupuolta olevien ihmisten yhteisessä kehollisessa ja kokemuksellisessa merkityskonstituutiossa.

8.2. ITSE JA VAPAUDEN RAJAT

George H. Meadia ja symbolista interaktionismia tutkinut sosiaalipsykologi Klaus Weckroth vertasi kerran Meadin ajatusta minän ja toisen ihmisen suhteesta sarjakuvasankari Lucky Lukeen, jonka sanotaan ”ampuvan varjoaan nopeammin”. Sarjakuva-albumin takakannessa tämä lännenmies vetääkin Coltinsa esiin varsin nopeasti, sillä kyseisessä piirroksessa pistoolisankarin lähettämä luoti lävistää hänen oman varjonsa tämän ehtimättä edes hätkähtää. Meadiläisittäin ajatellen Lucky Luken tumma seinälle heijastuva varjo edustaa tietysti toiseutta, johon ihmisen omat eleet ja liikkeet projisoituvat ja josta ne näyttävät myös peilautuvan takaisin. Hänen varjonsa on siis tavallaan hänen oma itsensä. Meadin näkökulmasta Lucky Luke ei voisi kuitenkaan ampua varjoaan nopeammin, sillä ihmisen oma itse ja häntä ympäröivä toiseus ovat synkronisessa suhteessa keskenään. Muutoin hänen täytyisi ylittää valonnopeus ja, mikä sattuvinta, ainakin vertauskuvallisesti hän tulisi ”ampuneeksi silloin itsensä”.[442]

Weckrothin tekemään johtopäätökseen sisältyy tosin ajatusvirhe, joka piilee siinä, että se korostaa ihmisten riippuvuutta. Tosiasiassahan varjon

---

[442] Klaus Weckroth vuonna 1990 Tampereen yliopistossa järjestetyllä ”Sosiaalipsykologian teoriaperinteet” -luentosarjalla.

jokainen liike on elävän hahmonsa *tuottama*, ja siksi ihmisen *täytyykin* kulkea hieman omien varjojensa ja heijastustensa edellä. Väliin jää vain aika, jossa valo ehtii kulkea heijastuksen ja havaitsijan välillä.

Humoristiseksi tarkoitettu piirros kätkee siis erään totuuden. Niinpä vertaus omaa varjoaan tulittavasta pistoolisankarista pitäisi ymmärtää ironisesti huolimatta sen kauhistuttavuudesta, ja mikäli niin en tekisi, vitsi ei pitäisi kutiaan vaan irtoaisi minän ja toiseuden välisen heijastelun aiheesta kysymykseen itsemurhasta. Silti tätä kautta tulee esiin asioita, joita kannattaa mielestäni pohtia.

8.2.1. Minä: heijastustako?

Itsen menettämiseen liittyvän ”masennuksen, haluttomuuden ja onnen menetyksen” synkin muoto on varmastikin juuri itsemurha. Mikäli kansanviisauteen on uskomista, kuolema on usein jo tapahtunut ennen kuin ihminen riistää hengen itseltään, ja ihmisen oma aktiivisuus vain vie prosessin loppuun. Se on pikemminkin elämänä esiintyvän kuolemisen loppuun saattamista ja periksi antamista kuolemiselle, ehkä jopa jonkinlainen helpotus, joka lopettaa vaikeuden pysyä elämässä kiinni. Tässä mielessä kuoleminen on luonnehdittavissa elämän aikana tapahtuvaksi prosessiksi, kun taas kuolema on lopputulos, joka päättää merkityksellisenä (tai merkityksettömänä) koetun elämän. Tässä mielessä kuolemaa ei varsinaisesti ole; on vain kuoleminen.

Kiintoisaa on, että itsen tekemää murhaa eli itsemurhaa ei yleensä sanota ”minämurhaksi” taikka kuvailla sellaiseksi ”minän tappamiseksi”, jossa minuus jollakin tavalla kuolisi. ’Minä’ tuntuu tässä yhteydessä väärältä subjektilta. Minähän voi olla myös objekti, eli yhtä aikaa sekä uhri että tekijä, murhattu ja surmaaja, siis juuri se kehäpäätelmien ja paradoksien vanki, joka käpertyy omaan umpioonsa eikä avaudu äärettömyyteen antaen todellisuudelle mahdollisuutta yllättää myönteisesti.

Kaiken takana vaikuttaisi olevan *itse* ja itsen synkistynyt tahtotila, vajoaminen introspektiiviselle ja itsereflektiiviselle tasolle sekä sitä kautta todellisuustajun menetykseen. Myöskään interaktioon antautuminen ei tuo tilanteeseen parannusta, sillä se merkitsee ajautumista yhteiskunnallisten ehtojen oravanpyörään: kamppailemaan sosiaalisesta hyväksynnästä. Parasta olisi omaksua eksistenssifilosofinen, omassa itsessä asetettava ensimmäisen persoonan filosofia, joka suuntautuu ulospäin niin reflektiivisistä kehistä kuin yhteiskunnallisten suhteiden verkoista ja varjoistakin.

Itsemurhat eivät ole käsittääkseni merkkejä siitä, että ihminen olisi omasta aloitteestaan julma tai välinpitämätön itselleen. Minäkuvan heikentymiseksi riittää yleensä se, että hän omaksuu *suhteessa itseensä ne kielteiset asenteet, jotka toisilla ihmisillä ovat häntä kohtaan*. Tässäkin

valossa Meadin ajatus, että ihmisen minuus voi kehittyä täysin vain, mikäli hän omaksuu ympäröivät asenteet suhteessa itseensä, saattaa osoittautua kohtalokkaaksi. Ainakin se herättää useita kysymyksiä. Entä, jos nuo asenteet ovat vihamielisiä? Kuinka pahasti ympäristö voikaan kohdella ihmistä, jos ryhmän kielteisten asenteiden omaksuminen nähdään vieläpä ehtona sille, että ihmisen minuus voi kehittyä täysin? Eikö sellainen ajattelutapa ole eräänlaista henkistä väkivaltaa?

Toisaalta meadiläinen näkökanta saattaa osoittautua myös armeliaaksi, mikäli ajatellaan kaikkea sitä hyvää, jota ihmiset voivat tehdä toisilleen. Voidaankin toistaa huomautus, että ryhmäasenteista puhuessaan Mead tarkoitti aina jonkin tietyn "sosiaalisesti jäsentyneen ryhmän asenteita". Tämä painotus valottaa, että on eri asia omaksua ystäviensä asenteet suhteessa itseensä kuin samastua vihamielisten ihmisten mielipiteisiin. Esimerkiksi johonkin vähemmistöön kuuluva ihminen saattaa kokea itsensä vieraaksi ja ulkopuoliseksi ryhmässä, jossa kaikki ovat erilaisia kuin itse, eikä enemmistön asenteiden ottaminen suhteessa omaan itseen ole hänelle tällöin hyväksi. Hänen omakuvansa ja elämänkokemuksensa muotoutuvat täysin toisenlaisiksi yhteisössä, johon kuuluu paljon hänen itsensä kaltaisia ihmisiä ja jossa asenteet ovat myönteisiä. Tätä kautta voidaan perustella paitsi suvaitsevuuden ja sietokyvyn tarpeellisuutta, myös jakautumista erilaisiin ryhmiin aina harrastuskerhoista kansallisvaltioihin asti. Ryhmät ja rajat ovat tarpeellisia yksilöiden itsetunnon rakentumisen kannalta.

Olennaista on, mihin ryhmään ihminen kuuluu ja millaisia yhteiskunnassa vallitsevat asenteet ovat. Asian tämän puolen valaiseminen "yleistyneen toisen" käsitteellä teki Meadista yhteiskuntafilosofin. Sulkiessaan silmänsä samastumiseen liittyviltä ongelmilta ja uskoessaan todellisuuden kehittyvän kohti kaikille ihmisille yhteisiä päämääriä Mead oli monien amerikkalaisten pragmatistien tavoin enemmänkin optimisti kuin pessimisti. Juuri perusteettomassa optimismissa piilee kuitenkin pettymysten vaara. Ja toiseksi, jos ihmisen minuuden kehitys ja identiteetti halutaan johdella identifikaatiosta eli samastumisesta tai ryhmän asenteiden omaksumisesta, sillä on väistämätön vaikutus myös erääseen ihmisten elämää ylläpitävään tekijään: vapauden kokemiseen.

Vapaus on happi, jota ilman ihminen kuihtuu. Useiden kielteisten elämänkulkujen taustalla piileekin uskoakseni vapauskriisi. Vapautta ei ole, tai sitä tuntuu olevan niin paljon, ettei elämässä ole merkityksiä luovia rajoja. Kuvaavaa on, että suomen kielen sana "merkki" on alun perin tarkoittanut 'rajaa'.[443] Merkityksen käsitteellä on siis etymologinen yhteys rajojen ja sitä kautta vapauden kokemiseen. Pelkkä vapaudessa kelluminen ei tunnu vielä tekevän elämästä merkityksellistä, vaan merki-

---

[443] Nykysuomen etymologisen sanakirjan (1987, s. 171) mukaan merkki tarkoitti alun perin 'rajaa', sitten 'rajamerkkiä' ja lopulta 'merkkiä'.

tyksellisyys syntyy vasta rajautumisesta ja suhteessa olemisesta johonkin itsen ulkopuoliseen. Niinpä merkityksellisyys tavallaan rajoittaa vapautta, vaikka ilman vapautta ei olisi tilaa merkitysten luomiselle. Tällöin kyse ei ole pelkästään kielellisistä merkityksistä vaan koko elämän kokemisesta merkityksellisenä. Rajanvedon roolia merkitysten kannalta valaisee sekin, että myös kielentutkimuksessa kielen katsotaan olevan sitä rikkaampaa, mitä tarkempi merkitys käsitteillä on, eli mitä yksiselitteisemmin ne on rajattu. Toinen koulukunta tosin katsoo, että vasta kielen vertauskuvallisuus ja symbolisuus, toisin sanoen ilmaisujen sallimat mahdollisuudet useisiin erilaisiin tulkintoihin, lisäävät kielen semanttista arvoa. Ajatellaanpa asiasta kumman käsityskannan mukaisesti tahansa, osoittautuu helposti, että niin elämän merkityksellisyys kuin kielen merkityksetkin määrittyvät rajankäynnissä vapauden kanssa.

8.2.2. Itsemurha ja makrososiologisen ajattelutavan murhaaminen

Eksistenssifilosofisesti ajatellen vapauden kulminaatiopiste on ihmisen halu pysyä elämässä kiinni. Tärkein päätös kaikkien muiden valintojen kannalta on päätös jatkaa omaa elämää. Mutta tämä päätös saattaa myös vähentää ihmisen vapautta radikaalisti. Johtaahan se monenlaisiin riippuvuuksiin, kuten välttämättömyyteen hankkia leipänsä. Synkkämielisimpien ajattelijoiden, kuten Albert Camus'n (1913–1960), mukaan filosofian keskeisin kysymys on, miksi ihminen ei tee itsemurhaa vaan jatkaa kurjaa olemassaoloaan luoden siten tilaisuuksia moniin pienempiin valintoihin, joista useat tuottavat hänelle ahdistusta ja tuskaa.[444]

Itsemurhien problematiikka on myös sosiologian ydinaluetta. Itsemurhia tutkimalla on voitu oikeuttaa koko tieteenalaa ja sen teorianmuodostusta. Tätäkin kautta näkyy, kuinka aihe liittyy ihmisen vapauteen. Klassisessa teoksessaan *Le suicide – Étude de sociologie* Émile Durkheim (1858–1917), josta vuonna 1906 tuli Sorbonnen yliopistoon kaikkien aikojen ensimmäinen sosiologian professori, jakoi itsemurhat neljään ryhmään.[445]

Niistä ensimmäisen muodostavat egoistiset itsemurhat, joiden katsotaan heijastelevan ihmisten itsekkyyttä ja heidän ahneudestaan ja oman edun tavoittelustaan johtuvaa syyllisyydentunnetta. Durkheimin selityksen mukaan itsemurhien syynä voi olla esimerkiksi kilpailu, joka johtaa heikkoon yhteiskunnalliseen integraatioon, yhteisöllisten siteiden katkeamiseen ja pettymyksen tunteisiin. Toisen ryhmän muodostavat anomiset itsemurhat, joiden katsotaan johtuvan kreikan kielen sanoja ”*a*” ('ei') ja

---

444 Albert Camus'n edustamista ahdistuksen, vierauden ja tarkoituksettomuuden teemoista ks. esim. hänen Nobel-palkittua teostaan *Sivullinen* (*L'étranger*, 1942).

445 Ks. Émile Durkheimin teosta *Le suicide – Étude de sociologie* vuodelta 1897.

”*nomos*” (’laki’) mukaillen ”normien puuttumisesta”, siitä, että ihmisiä ei tunnu sitovan elämään mikään ja että he niin syntyvien irrallisuuden kokemustensa vuoksi päättävät välinpitämättöminä päivänsä. Syynä voivat olla esimerkiksi vaikeudet elää haluamallaan tavalla, asunnottomuus, koulutuksen kalleus tai yhteiskunnallinen epäjärjestys. Kolmanteen ryhmään luetaan altruistiset itsemurhat, jotka tehdään pyyteettömästi toisten ihmisten hyväksi ja omasta itsestä luopuen. Tämäntapaiset itsemurhat ovat tyypillisiä esimerkiksi sodissa ja korkean yhteenkuuluvuuden yhteisöissä, joissa ihmiset uhraavat itsensä muiden hyväksi. Altruistisia itsemurhia esiintyy myös yhteisesti koetun hädän hetkellä, kuten haaksirikoissa, joiden keskellä hyväntahtoiset ihmiset voivat luovuttaa toisille paikkansa pelastusveneissä ja heittäytyä itse aaltojen nieltäväksi. Neljännen itsemurhatyypin piiriin eli fataalisiin itsemurhiin puolestaan luetaan sellaisten elämänkohtaloiden päätepisteet, joissa yhteisön säännöt tukahduttavat yksilöitä ja ihmiset tekevät itsemurhia normien pakottamina, kuten japanilaiset kamikaze-lentäjät tai epäonnistuneet samurait.

Luokittelunsa ohella Durkheim kiinnitti huomionsa siihen, että tiettyinä aikoina, kuten keväisin, itsemurhia tehdään enemmän kuin muulloin, ja että myös tietyissä uskonnoissa itsemurhat ovat yleisempiä kuin toisissa. Itsemurhia tehdään eri verran ja eri perustein. Keväisin itsemurhat ovat suositumpia kuin syksyisin, vaikka luontevalta tuntuisi ajatella, että itsetuhoisiin ajatuksiin ohjaavat pikemminkin syksyinen pimeys ja synkkyys kuin lupauksia antava keväinen auringonpaiste. Durkheimin etevyys näkyykin siinä, ettei hän tyytynyt selittämään itsemurha-alttiutta tai -halukkuutta ihmisen sisäisillä tekijöillä, kuten hormonitoiminnan muutoksilla, vaan hän etsi selitysperusteita pohtimalla, mitä nämä ilmiöt saavat aikaan ihmisten käyttäytymisessä ja heidän suhteissaan toisiinsa. *Yhteisön* voitiin ajatella sitovan tai vapauttavan ihmisiä eri tavoin ja eri vaikutuksin; esimerkiksi sosiaalisen elämän vilkastuminen johtaa keväisin konflikteihin, jotka puolestaan kohottavat myös itsemurhariskiä. Välittävänä tekijänä on siis sosiaalinen tapahtumataso. Ilmiöiden selittämisen keskipisteessä voitiin tällöin nähdä ryhmä, yhteisö tai yhteiskunta, ja sitä kautta luotiin pohjaa yhteiskuntatieteelliselle tutkimukselle. Näitä ihmisten suhteista löydettäviä ilmiöitä voitiin vieläpä pitää esineenkaltaisina tosiasioina, kuten August Comte katsoi valaessaan pohjaa tuon ajan tieteenihannetta eli positivismia myötäilevälle sosiologialle. Tämä kysymyksenasettelu kiinnostaa edelleen yhteiskunnan ontologista olemassaoloa pohtivia tieteenfilosofeja ja -metodologeja.

Durkheimin klassiset tutkimukset valottavat, että itsemurhissa on kyse ihmisen ja hänen ympäristönsä välisestä sidonnaisuudesta ja vapauden kysymyksistä. Ratkaisevia ovat ihmisten suhteet toisiin ihmisiin. Näin on, pidetäänpä yhteisöä, yhteiskuntaa ja siinä vallitsevia relaatioita Comten metodisäännön mukaisesti ontologisesti olemassa olevina faktoina tai ei. Ihmisten toiseussuhteiden perustana ovat vapauden kysy-

mykset, ja siksi myös sosiologisen tutkimuksen voisi aloittaa pikemminkin yksilöiden olemassaoloon ja olemassaolon kokemiseen liittyvästä tutkimisesta kuin yrityksistä oikeuttaa ihmisiä sitovia yhteisöllisiä kahleita. Vaikka durkheimilainen ja comtelainen sosiologia olivatkin innovatiivisia oikeuttaessaan koko tieteenalan syntymistä ja niin sanottua makrososiologista näkökulmaa, niiden ihmiskuva on jäänyt yksipuoliseksi ja suppeaksi, eivätkä ne vastaa sen enempää tieteellisiä tarpeita kuin ihmisten tapoja kokea ja ymmärtää omaa elämäänsä. Kuitenkin tällaisella ajattelulla on vahva sijansa nykyajankin ihmis- ja yhteiskuntatieteissä.

Vastaamatta on jäänyt, miksi eri ihmiset toimivat täysin eri tavoin samanlaisissa sosiaalisissa oloissa? Miksi jotkut ajautuvat kurjissa ja ahdistavissa olosuhteissa itsetuhoon, kun taas muutamissa toisissa ihmisissä vaikeudet herättävät selviytymisenhalua ja perusteita parempaan suoriutumiseen? Yksilöiden välillä on huomattavia eroja, mutta tätä durkheimilainen ja comtelainen sosiologia eivät kyenneet selittämään.

Itse ajattelenkin asioista melko lailla toisin. Esimerkiksi sitä, että aineellisen yltäkylläisyyden keskellä elävä ihminen saattaa tehdä itsemurhan siinä missä täysin epäinhimillisissäkin oloissa elävä, ei voida ymmärtää kenenkään ihmisen *henkilökohtaisena valintana* ennen kuin luovutaan uskomasta mekanististen motivaatioteorioiden ja fatalistisen joukkopsykologian selityksiin, jotka rakentelevat oppejaan todellisen ihmisen ohi. Tämä näkyy juuri siinä, että keskenään samanlaisissa oloissa, esimerkiksi suurten vastoinkäymisten keskellä, elävistä ihmisistä toinen saattaa päätyä itsemurhaan toisen nähdessä vaikeudet haasteina ja löytäessä niistä motivaatiota ongelmista selviämiseen. Sitä, miksi ihmiset tekevät yhtäläisissä oloissa erilaisia ratkaisuja, ei voida selittää ulkoisilla tekijöillä vaan kiinnittämällä huomiota *yksilöiden* ajatus- ja kokemusmaailmaan sekä heidän tapaansa ymmärtää merkityksiä.

Niinpä sellainen suuri teoria, joka tarkastelee ihmisten toimintaa yhteiskunnallisten tai yhteisöllisten rakenteiden kautta, voi tarjota enintään oletuksenvaraisia yleistyksiä ihmisten toiminnan motiiveista mutta ei luotettavia vastauksia siihen, miksi ihmiset loppujen lopuksi toimivat niin kuin toimivat, valitsevat niin kuin valitsevat. Tähän kysymykseen voidaan vastata vain tutkimalla ihmisten tajunnassa esiintyviä *persoonallisia merkityksiä*, jotka ovat väistämättä *subjektiivisia* ja *yksilöllisiä*. Ihmistutkimuksen ja yhteiskuntatieteen kohteena on siis edelleenkin syytä pitää yksilöitä ja heidän merkitysmaailmaansa, eksistenssifilosofisen näkemyksen ja laadullisen tutkimuksen metodologian mukaisesti.

Tämä epäilemättä murhaavaksi koettu kritiikkini ei tietenkään tarkoita, että makrososiologisesta teoriasta pitäisi kokonaan luopua, mutta ei myöskään sitä, että mikrososiologinen tutkimus olisi riittävää. Makrososiologia näkee ihmisen yksipuolisesti ja pelkistysti yhteisöllisten rakenteiden ja instituutioiden osana, ja mikrososiologia typistää ihmisen yksi-

löllisen puolen tutkimisen vain hänen *sisäistämiensä* arvojen, normien ja roolien pohdintaan. Mikrososiologinen näkökulma myös painottaa ihmisen ulkopuoleltaan omaksumien näkemysten merkitystä ja ihmisyksilön *riippuvuutta* yhteisöstä. Siksi myöskään makrososiologiaa ja mikrososiologiaa *yhdistämällä* ei piirry kokonaista kuvaa ihmisestä. Sellainen voidaankin luoda vain tunnustamalla ihmisen *persoonan* yksilöllinen rakentuminen, johon sisältyvät mielen, tajunnan ja tiedostumattoman merkitykset: täsmälleen holistisen ihmiskäsityksen ja fenomenologisesta filosofiasta tunnetun situationaalisen säätöpiirin mukaisesti.

8.2.3. Vapaus: tie onneen tai tuhoon

Tiedän kyllä, miten huono aihe kuolema ja varsinkin itsemurha on (taitamaton käsittely tekee hyvästäkin aiheesta makaaberin), mutta myös epäonnistumisen uhalla tahdon sanoa tästä asiasta vielä muutaman sanan, sillä pidän sitä tärkeänä erään näkökannan valaisemiseksi. Mielessäni ei ole niinkään se, voitaisiinko itsemurhia ehkäistä, tai ovatko ne moraalisesti oikein tai väärin, kuin yksinkertaisesti se, että tälläkin hetkellä joku ihminen saattaa pitää sellaista ajatusta mielessään.

Itsemurha on intentionaalinen käsite, sillä sitä ei voida määritellä muutoin kuin suhteessa niihin tarkoituksiin ja päämääriin, joita itsemurhan piirissä esiintyy. Tarkoitusten selvittäminen puolestaan ei ole mahdollista pelkkänä käsitteiden määrittelyn kysymyksenä. Itsemurhan ilmiötä pitäisi tarkastella sen kysymyksen valossa, miten ihmiset toteuttavat itseään joko autonomisina ja vapaina subjekteina tai toisten vallasta riippuvaisina objekteina.

Itsemurhan fenomenologinen analyysi (’mitä itsen murhaaminen on?’) edellyttää itsemurhan tarkastelemista vapauskonseptiossa, eli niiden mahdollisuuksien selvittämistä, kuinka ihminen voi olla ja on vapaa. Tämä kysymys kuuluu myös edellä mainittuihin sosiaalitieteen klassisiin tutkimuksiin, joissa itsemurhaa on käsitelty esimerkkitapauksena. Mutta niille on ominaista, että itsemurhaa tarkastellaan yhteisöllisin termein. Fenomenologisesti ajatellen se, mitä itsemurha on ja itsemurhaan liittyvät tarkoitukset, ovat yksi ja sama asia, eikä tarkoitusten selvittäminen ole mahdollista, ellei selvitetä, miten ihminen ymmärtää oman vapautensa. Ja tämän analysoimiseksi on tarkasteltava, kuinka ihminen kokee olevansa suhteessa toisiin ihmisiin ja itseensä.

Koska eri ihmiset voivat kukin olla vain tietynlaisissa relaatioissa suhteessa itseensä ja toisiin, riittää tarkastella yhden ihmisen asemaa, ja nyt subjektin ja objektin käsitteet tulevat tärkeiksi. Itsemurhaan liittyvien tarkoitusten ja ihmisen vapauden tarkasteleminen ovat perimmältään ihmisen subjekti- ja objektisuhteen tarkastelua. Kysymykseni kuuluukin nyt, missä tapauksessa Lucky Luke oikeastaan motivoituisi ampumaan

itsensä, siinäkö, jossa hän toimii toiseuden agenttina, vai siinä, jossa hän on aidosti riippumaton ja sitä kautta autonominen ja vapaa?

Modernissa kirjallisuudessa ja teatterissa on kuvauksia ihmisestä, joka ilman mitään järjellistä syytä joutuu ihmisyhteisöstä tulevan väärinymmärtämisen kohteeksi. Tämä ihminen ei voi tehdä mitään ilman, että teot tavalla tai toisella alkavat merkitä aivan muuta kuin mitä ihminen itse tahtoo teoillaan tarkoittaa. Oletan, että myös ei-kuvitteellisen ihmisen kohdalla tämä kokemus pitää paikkaansa, ja että ihmistä todella luonnehtivat ympäristöstä, siis lähinnä toisista ihmisistä, määräytyvät sitoumukset. Olennaista on, missä suhteessa itselle oleminen ja toisille oleminen ovat. Sisäinen informaatio itsestäni ei ole sama asia kuin ulkopuolisilta tuleva, sillä piirteet, jotka muut minussa näkevät, ilmaisevat pikemminkin sitä, mitä olen suhteessa heihin, kuin sitä, mitä olen itse itselleni. Tämä erottelu on tärkeä ja esiintyy edustavasti Jean-Paul Sartren filosofiassa, jossa se valaisee ihmisen toteutumista autenttisena (eli omalle itselle olevana) subjektina tai epäautenttisena (eli toisille ihmisille olevana) objektina.[446] Kun kaikki on kunnossa, voimme erottaa olemassaolon itsellemme olemassaolostamme toisille.

Usein sanotaan, ettei ihmisellä ole mitään yhtä minää, vaan että jokaisella on useita minuuksia. Tällöin tosin tarkoitetaan erilaisia minä*käsityksiä* eikä varsinaisesti olemassa olevia minuuksia, ja lisäksi tällaiseen toteamukseen voidaan kohdistaa sama huomautus, joka koskee myös identiteetin ja identifikaation eroa. Vaikka jokainen ihminen voi olla toisille ihmisille hyvinkin erilaisessa asemassa tai roolissa, se, mitä ihminen on itselleen, voi olla vain yksi. Käsitys monesta minästä paljastaakin yleensä, että minuus on nähty sen kautta, mitä itse on suhteessa toisiin. Kun tällainen näkemys on yleistetty koskemaan aistivaa, tahtovaa ja kokevaa ihmistä, itselle oleminen ja toisille oleminen on sekoitettu toisiinsa.

Joskus kuitenkin sattuu, että pidämme todempana sitä, mitä olemme muiden heijastuksen tuloksena, kuin sitä, mitä voisimme itse saada selville itsestämme. Jean Genet (1910–1986) on kuvaillut tällaista tilannetta romaanissaan *Miracle de la rose*, jossa päähenkilö lapsena tematisoidaan varkaaksi.[447] Hän jatkoi varastelua ja joutui kasvatuslaitoksen kautta vankilaan, jolloin subjektista tuli yhä enemmän objekti. Ihminen siis alkoi uskoa sitä, mitä hänestä ajateltiin, ja otti suhteessa itseensä ne asenteet, joilla hän näki ympäristönsä kohtelevan häntä. Tämänkaltainen vieraantuminen on ainakin hetkellisesti melko yleistä, mutta jos ihminen alistetaan jatkuvasti huomattavalle sosiaaliselle painostukselle, vieraantumisesta voi tulla täydellinen ja lopullinen. Annamme etusijan sille objektille, joka olemme toisille, verrattuna siihen subjektiin, joka olemme itsellemme.

---

446 Jean-Paul Sartre teoksessaan *L'Être et le Néant* (1943).

447 Ks. Jean Genet'n romaania *Ruusun ihme* (alkut. *Miracle de la rose*, 1945).

Näin syntyvä tila vastaa epäilemättä ihmisen normaalitilaa, ja tyhjyys ja tarkoituksettomuus ovat sen varmimmat tunnusmerkit. Tällöin vapaus tulee nähdyksi sen välityksellä, mitä ihminen arvelee olevansa toisille, ja ihminen ymmärtää vapautensa vapaudeksi suhteessa toisiin. Kuvaavaa on, että taiteelliset kuvaukset tilanteesta, jossa ihminen suistuu autonomiastaan heijastelemaan itseään toiseuden kautta, voivat päättyä vain siihen, että tämä ihminen tappaa itsensä. Olettavaa onkin, että jokaisen itsemurhan motiivina on pyrkimys kokea vapaus ja riippumattomuus juuri näin: kokea edes hetken se, että *ei ole toiseuden määrittelemä*. Jos ihminen siis tarkastelee vapauttaan suhteessa siihen, mitä vapaus voisi olla nähtynä toiseuden näkökulmasta, emansipaatio huipentuu itsemurhaan.

Mikäli on tässä tilassa ja kysyy, onko mitään vapautta koettavissa, ei parannukseksi kelpaa, että lisätään ihmisen sidonnaisuutta määrämällä hänet hoitoon tai panostamalla "itsemurhien ehkäisyyn". Pahimmassa tapauksessa toiseudenvaraisuutta korostava sosiaalihuoltolaitos perustaa "pahoinvointia hyvinvointiyhteiskunnan ytimessä" potevia ihmisiä varten komitean, ajatushautomon tai asiamiehen viran ja lähettää omat lapsenvahtinsa vapautta etsivien ja kaipaavien kansalaisten perään. Tällainen holhous on tietenkin paitsi varsin typerää, myös tehotonta, eikä siitä ole hyötyä muille kuin kokouspalkkioista ja seuraleikeistä pitäville. Oma oletukseni on, ettei ihmisten tahtoon tappaa itsensä voida mitenkään vaikuttaa, sillä se merkitsisi puuttumista ihmisten riippumattomuuden kokemukseen. Mutta uskon, että ihmisen ei tarvitse tappaa itseään, mikäli hän voi tehdä ratkaisuja, jotka ovat minässä asetettavia, itseä koskevia ja alusta lähteviä, siis perimmältään filosofisia.

Näin käsitettynä vapaus ei ole ensinkään ongelma. Esimerkiksi filosofi Juha Teräväinen on todennut vapaudesta, että ihminen *joka tapauksessa* asennoituu ja toimii olettaen olevansa ainakin jossain mielessä vapaa, eikä tämä riipu siitä, pitääkö ihminen itseään eettisesti perustellen tai metafyysisesti vaatien vapaana.[448] Pelkkää autismia, josta seuraisi esineeksi asettuminen, ei tavata suuressakaan määrässä. Filosofian kannalta katsellen tyhjyyden ja tarkoituksettomuuden kokemisella pitäisikin olla esineenä olemisen kuoria räjäyttävä vaikutus. Vapauttaahan filosofinen ajattelu siitä sidonnaisuudesta, jonka koemme suhteessa ympäristön manipulaatioon. Rajoittamattoman kriittisyyden menetelmänä filosofia antaa mahdollisuuden toteuttaa niitä älyllisiä pyrkimyksiä, jotka ihmisestä tekevät ihmisen.

En voi kuitenkaan täysin torjua epäilystäni, jääkö ajattelulle sijaa itsemurhaan alttiilla hetkellä, jolloin ihmisen subjektina oleminen ja objektina oleminen ovat sekoittuneet sekä toisille ihmisille että tälle ihmiselle

[448] Juha Teräväinen esitelmässään "Rajankäynti oman vapauden kanssa" teoksessa *Ajatus* 43 (s. 208).

itselleen. Tämä ihminen ei usein ole varma myöskään toisten ihmisten subjektina olemisen ja objektina olemisen erosta, mikä vain pahentaa ihmisen ja tämän ympäristön suhdetta. Saattaa olla, että kyseisenlainen rajan hämärtyneisyys on paljon yleisempää kuin yleensä tahdotaan ajatella. Yksilöllisyyden raja rikkuu, ja ihminen asennoituu toiseen olettaen voivansa omistaa ja hallita tämän. Ehkä "Lucky Luken varjo" edustaakin juuri sitä: ihmistä otettuna tarkastelun ja tarkkailun kohteeksi.

8.2.4. Itsen ja toisen rajat

Ovatko toiseus, riippuvuus ja yhteisöllisyys sitten jotain niin kielteistä, arveluttavaa tai jopa pahaa kuin olen edellä viitannut? Eivätkö toiset ihmiset ja heidän olemassaolonsa edusta jotain aivan päinvastaista? Olenhan ollut myös sitä mieltä, että toiseus on inhimillisyyden eräs toteutumisyhteys ja nautintojen lähde. Piirteet, jotka erottavat ihmistä muista luonnonolioista, syntyvät ja voivat toteutua vain toiseuden parissa. Tästä ideasta pidän edelleenkin kiinni. Miten sitten voi olla perusteltavissa, että olen toiseuden kysymyksistä näin montaa mieltä?

Olennaista on, miten toiseus tulee käsitetyksi. Jos toiseus tulee ymmärretyksi sellaisen puitteen välityksellä, jossa ihminen otetaan tarkastelun kohteeksi, ihmisestä erottuvat subjektin suhteessa oleminen ja objektin suhteessa oleminen. Tästä erosta seuraa vaatimus määritellä subjektina oleminen ja objektina oleminen sekä itsen että toisten kohdalla. Mikäli nämä alueet määritellään, syntyy välttämättä yleistetyn toiseuden alue tarkoittamaan eri ihmisten objektiminän "unionia".

Koska mitään *kriteeriä* sille, miten objektiminän ja subjektiminän raja pitäisi vetää sekä itsen että toisten kohdalla, ei kuitenkaan ole, seuraa vaatimus joko luoda sellainen kriteeri tai määritellä subjektina olemisen ja objektina olemisen suhteet sekä itsen että toisten kohdalla mielivaltaisesti. Lopulta vain *valta* voi määritellä tämän rajan. Parhaassa tapauksessa yhteiskuntasopimus voi taata yhteiskuntarauhan, mutta käytännössä myös sopimukset ovat voimassa vain niin kauan kuin ne palvelevat vahvemman osapuolen etua. Mikään ei siis näytä takaavan, että itsen ja toisten raja piirrettäisiin väkivallattomasti ja jokaisen "toisen" autonomiaa kunnioittavasti.

Näin voidaan nähdä, että jako subjektiin ja objektiin sisältää taipumuksen, jonka mukaan "yleistynyt toinen" kuristaa subjektiminän ahtaalle aina sen mukaan, kuinka se tai ne, joilla yhteisössä on eniten valtaa, määrittelevät nämä alueet omalla ja toisten kohdalla. Näin syntyvä "yleistyneen toisen" alue on perusolemukseltaan valtapoliittinen, ja vallan olemus ryvettää sen, mikä elämässä on hyvää, jaloa ja kaunista.

Selvästi tämä näkyy vaikkapa tasa-arvopolitiikassa, jossa naiset ja miehet ovat repineet toisensa vereslihalle ymmärtämättä oman elämänsä

traagisuutta. Pahimmillaan puhutaan ”seksuaalisista markkinoista”, ja vaikka tämä ajattelutapa kenties hyödyntääkin ansiokkaasti niin sanottuja sosiaalisen vaihdon teorioita, se vie ajatuksia myös vuokramarkkinoille, ihmiskauppaan ja jopa orjuuteen. Niitä kaikkia leimaa se, että ne sisältävät valtaan ja alistamiseen, omistajuuteen, hallitsemiseen ja elämäntapatarkkailuun liittyvän konfliktisuhteen, jossa ihmisestä tehdään torppari omassa elämässään.

Samanlaista on myös kaikki muu yhteiskunnallinen ”sovittelu”, joka kertoo, että taustalla on ristiriitoja ja erimielisyyksiä, joiden siistittyä julkisivua yhteiskuntarauha vain edustaa. Tämä on tulos siitä, että ihmiset eivät ole avoimesti omia itsejään, vaan heistä on muokattu yhteiskuntaan sopeutujia. He ovat olemassa yhteiskunnalle soveliaasti vuoroin subjektina ja vuoroin objektina, mutta enimmäkseen he ovat kuitenkin pelkkiä välineitä. Yhteiskuntasopimus ei siis ole johtanut vain subjektina ja objektina olemisen väliseen rajanvetoon vaan myös siihen, että yhteiskunta sinänsä on tunkeutunut ihmisten yksilöllisyyden, itsemääräämisoikeuden ja yksityisyyden alueelle. Rajankäynti on aina riita, ja niinpä myös sovittelumekanismit ovat alkaneet hallita kaikkea elämää niin, että elämässä ei enää ole alueita, joita ei olisi säännelty joillakin laeilla.

Pragmatisteille ja konstruktionisteille tyypilliseen tapaan monet sosiaalitieteilijät ovat olleet kehitysoptimisteja ja uskoneet, että ihmisten asenteita ja elämää voidaan korjata yhteiskunnan laitoksia ja valtionhallintoa parantamalla. Tämä immanentti lähestymistapa on ollut naiivi ja lattea, ja se on johtanut järkeisuskoiseen käsitykseen, jonka mukaan kiistojen taustalla on esimerkiksi ”asiallisen tiedon” puutetta. Kiistat yritetään kääntää tiedottamispulmiksi tai informaation perillemenoa koskeviksi ongelmiksi, vaikka kyse on ihmisten *periaatteellisesta erimielisyydestä* ja *vastarinnasta*, siitä, että ihmiset *eivät halua suostua* kaikkeen, mitä heille esitetään, kuten työehtojen huononnuksiin, hintojen ja palvelumaksujen korotuksiin, tulosvastuun mukaiseen ehdollistamiseen, työelämän mielipidevankeuteen, sosiaaliturvan saamiseksi vaadittuun yksityiselämän läpivalaisuun, turhassa koulutuksessa juoksuttamiseen ja muuhun propagandaan, vaan he tahtovat päättää asioistaan itse.

Liiallinen yhteiskunnallistaminen on ohjannut olettamaan, että ihminen on juuri sellainen reagoiva ja ennustettavasti toimiva marakatti kuin behavioristinen psykologia ja sosiaalitiede väittävät. Kun ihmisten yksilöllisyys on hukattu, myös yksityisyyden ja julkisuuden alueet on sekoitettu toisiinsa, ja pahimmissa tapauksissa subjektina ja objektina olemisen raja on otettu kokonaan pois. Ihmisellä, jolta on riistetty yksityisyys ja yksilöllisyys, ei ole mahdollisuutta myöskään ihmisarvoiseen tunne-elämään.

Yhteiskunnallistumisen prosessissa on sosiaalisen kanssakäymisen tasosta itsestään tullut jatkuvan konfliktin foorumi, jolla ihmiset kamppailevat vallasta. Sosiaalinen kohtaaminen sisältää mahdollisuuden myös

eettisyyteen ja hyvään elämään, mutta käytännön sosiaaliteknokratiassa siitä on muotoutunut byrokraattinen tai poliittinen valta- ja viranomaissuhde, eikä tätä vaikutelmaa kumoa se, että alkuperäiset ihanteet ja tavoitteet ovat olleet korkeat ja hienot. Esimerkiksi monet nykyaikana aktualisoituneet ihmisoikeus-, tasa-arvo- ja yhdenvertaisuusongelmat sisältävät paljon salattua kärsimystä, joka liittyy sydämellisyyden ja rakkauden puuttumiseen elämästä. Kyse ei ole ollut vain ahdistuksesta tai kurjuudesta vaan ihmisten kyvyttömyydestä tunnistaa ja ilmaista ikävän ja kaipauksen tunteitaan. Yhteiskunnallisen sovittelun sektori ei ole tässä valossa muuta kuin yksilöiden välisen kohtaamiskyvyttömyyden huono vertauskuva.

8.2.5. Vaihtoehto egofilosofioille?

Puhe edellä kuvailemastani itsen ja maailman dualistisesta käsittämisestä ei ole nähdäkseni liioiteltua. Itse asiassa suurin osa konkreettisista valtasuhteista perustuu edellä esittelemääni ajattelutapaan, joka johtuu tavasta asettaa ihminen kohteeksi sekä tutkimuksessa että omassa elämässä. Sen tuloksena syntyvät sitten yleistynyt toinen, hallinto, väkivalta ja valta, joiden piirissä asian kuin asian käsittely raa'istuu ja muuttuu merkityksettömäksi. Omasta mielestäni lähes kaiken maailmassa vallitsevan hyvän takana täytyy olla *yksilöiden* vapaaseen harkintaan perustuva moraalinen tahto.

Tämä ei kuitenkaan merkitse, että politiikka ja sovittelun kenttä olisivat tarpeettomia tai turhia. Niiden kautta voidaan puuttua ihmisten subjektina ja objektina olemisen rajoihin ja tarvittaessa myös vetää tuota rajaa. Mutta usein niistä itsestään tulee suuria vallankäyttäjiä, sillä vallan olemus on juuri tuo rajanveto itse. Niinpä ongelma syntyy siitä, kun sovittelumekanismi itse alkaa käyttää valtaa. Perimmäinen ongelma on, että modernin ihmisen ajattelu ei ole tarpeeksi radikaalia eli juuriin kiinnittyvää, eikä se anna mahdollisuutta alkuperäiseen, omaehtoiseen ja itsemääräämisoikeutta toteuttavaan elämään muualla kuin yhteiskunnan ulkopuolella. Juuri siitä syntyy tuo kompleksinen ulkopuolisuus, jota kohdataan päihteiden liikakäyttönä, syrjäytymisenä, kodittomuutena, itsemurhina, terrorismina ja tiedostumattomana etsiytymisenä esimerkiksi *extreme*-lajeihin ja muihin vaaroihin, joiden kautta voi kokea olevansa olemassa. Kyseessä on todellisuuspaon muoto, joka vetää ihmisiä puoleensa, vaikka tulokset koetaan myös suurina uhkina.

Lohdutonta on sosiaalitieteilijöiden ja poliitikkojen neuvottomuus näiden perimmältään eksistentiaalisten ongelmien edessä. Se on epätoivoista myös filosofian ja kaiken muun totuuden tavoittelun kannalta. Niin sanottu yleistyneen toisen tai sosiaalisuuden taso pyrkii naamioitumaan ja esiintymään yhteiskunnallisen säätelyn systeeminä, jossa ymmärtämi-

nen ja intersubjektiivisuus tematisoidaan äänestämiseksi poliittisten ja tieteellisten edustuselinten kokouksissa. Samalla kuitenkin paljastuu tämän pragmatistisen tieto- ja totuuskäsityksen onttous.

Mikäli totuuden katsotaan olevan "käyttökelpoisuutta" tai "hyödyllisyyttä", kuten instrumentalismi väittää, mikä takaa, että pragmatismin koneesta tulisi tätä kautta ulos *totuus?* Ja mikäli totuus käsitetään samaksi asiaksi kuin vaihtoehto, jonka tiedeyhteisö kaiken jälkeen valitsee, miksi *sen* nimenä ei pidetä paremminkin vain voittoa tai menestystä?

Toistaiseksi hyvinvointiyhteiskunta ei ole pystynyt oikeuttamaan itseään sitä kautta, että tuloksena olisi ollut onnellisia ihmisiä. Sen sijaan suuren kurjuuden tilalle on vain asettunut lukematon määrä pieneksi sanottua kurjuutta, joka koostuu valtavista elämäntavan ja merkityksettömyyden ongelmista.

Entä onko yhteisöllisyyden ja yksilöllisyyden, minän ja maailman sekä itsen ja toisten välisille vastakkainasetteluille vaihtoehtoja, vai onko koko elämämme tuota kahtiajakojen välistä taistelua? Ovatko riippuvuuksiensa kanssa kamppailevat ihmiset jääneet väistämättömien valtasuhteiden tai itse luomiensa harhakuvien vangeiksi? Ovatko ihmiset käsittäneet jotakin väärin?

Jos näihin kysymyksiin halutaan löytää vastauksia, niitä on etsittävä länsimaisen filosofiaperinteen ulkopuolelta. Kaukoidän viisausopillisessa ajattelussa minän ja maailman ongelmaa onkin lähestytty aivan toisella tavoin.

Erään vastauksen edellä käsiteltyihin pulmiin tarjoaa buddhalainen filosofia. Länsimaisessa ajattelussa on totuttu rakentamaan minuutta ihmisen "varsinaisen itsen" tai egon päälle. Psykologiatiede on korostanut omana itsenään olemista, ja hyvää itsen tuntemista pidetään ihanteena. Toisaalta puhutaan paljon myös egoismin vaaroista ja siitä, kuinka epämiellyttävää itsekeskeisyys on lähimmäisillemme. Loogisista syistä ja järjen ohjaamina olemme kuitenkin joutuneet tunnustamaan itsen olemassaolon välttämättömäksi.

Sen sijaan buddhalaisuuden perustajana tunnetun Siddharta Gautaman (563–483 eaa.) valaisemina asioista ajatellaan toisin. Hän katsoi, että ihmiskunnan kärsimys johtuu perimmältään ahneudesta. Ahneutta aiheuttaa takertuminen, joka tuottaa riippuvuutta, ja riippuvuus johtuu itsekkyydestä. Itsekkyys ei ole kuitenkaan pelkkää halua etsiä mielihyvää, eikä se ole myöskään vain tavaroiden tavoittelua. Pohjimmiltaan itsekkyys on *itseen takertumista*. Niinpä ei riitä, että ihmiset hylkäävät tavoittelemansa asiat, vaan ihmisen pitäisi hylätä halunsa takertua halujen, tarpeiden ja omistamisen subjektiin: itseen.

Entä mitä asioille voitaisiin tehdä? Länsimaisen filosofian näkökulmasta halu ja kunnianhimo näyttävät kuuluvan ihmisluontoon, eikä ahneudelle ja vallan tavoittelulle näy loppua. Itsen (tai egon) olemassaolo taas on todisteltu välttämättömäksi raudanlujilla loogisilla päätelmillä.

Siddharta Gautama puolestaan ajatteli, että itse on vain harhaa. Hän katsoi, että maailmankaikkeudessa mikään ei johdu omista voimista, vaan kaikki on aiemman toiminnan tulosta. Niinpä hänen mukaansa mitään kokonaisuudesta erillistä itseä ei ole olemassa, ja kärsimys johtuu vain kyvyttömyydestä ymmärtää ja hyväksyä tätä tosiasiaa. Tämä ei merkitse, että yksilöt pitäisi kieltää, mutta ne pitäisi ymmärtää sellaisiksi kuin ne ovat: hetkellisiksi ja satunnaisiksi, ikuisen ei-itsen rakennusosiksi. Vain kokonaisuuden hyväksi toimiva ja tahtomisesta luopunut ihminen voi olla onnellinen, sillä hän tajuaa paikkansa elämän virrassa.

Tavallaan tämä kokonaisvaltaisuuden korostaminen muistuttaa G. H. Meadin todellisuuskäsitystä, vaikka hänen minäkonseptionsa muodostaakin Siddharta Gautaman ajatuksiin verratuna melkoisen lasihelmipelin. Myös Mead näyttää takertuneen voimakkaasti minuuden eri komponentteihin, vaikka hänen ajattelussaan onkin vahva, alun perin hegeliläinen painotus, joka kertoo, että ihminen kuuluu itseään suurempaan kokonaisuuteen. Korostaessaan minuudesta luopumista kokonaisuuden hyväksi Mead oli siis valaistunut "buddhalainen", niin kuin Hegel oli maailmanhenkensä kanssa ahkeroiva "brahmalainen".[449]

Mutta myöskään eksistenssihermeneuttisen filosofian näkökulmasta ei ole estettä sille, että oma itse sen tiedostamisen jälkeen laitetaan sulkeisiin. Minuuden ja itsen olemassaolo ovat tosiasioita, ja niiden kanssa pitäisi oppia elämään. Esimerkiksi Heideggerin ajatus jättäytymisestä sisältää juuri sen idean, että ymmärrettyään itsensä ihmisen tulisi luopua minuudestaan ja heittää itsensä pois. Samanlainen ratkaisu on tyypillinen monille länsimaisille mystikoille. Myös Simone Weil (1909–1943) katsoi omassa myöhäisplatonista ajattelua hyödyntävässä filosofiassaan, että ihmisen koko minuus raukeaa, jos ihminen jättää pois tahtomisensa kohteet.[450] Näin hän ratkaisi monien keskiaikaisten oppineiden pohtiman ongelman, miten ihminen voisi tahtoa mitään suhteessa tahtomiseensa. Metodologinen tie kulkee tässä tapauksessa askeettisen elämän kautta.

Maailman jatkuvan resurssipulan näkökulmasta tämä ei ehkä ole niin epärealistinen ajatus kuin ensikatsomalta voisi kuvitella. Kaikille näille ajatussuunnille on ominaista, että voidakseen oivaltaa oman ahneutensa, itsekkyytensä ja epätoivonsa syyn ihmisen on joka tapauksessa ensin ymmärrettävä oman egonsa olemassaolo.

---

449 Mainittakoon, että Meadia koskeva tutkimus on laajentunut myös zen-buddhalaisuuden suuntaan, mistä näyttöä antaa jo Van Meter Amesin artikkeli "Zen to Mead" (1959–1960). Yhtymäkohdat eivät tosin koske zen-filosofioille ominaista tahtomisesta luopumista vaan minuuden raukeamista ja kuulumista kokonaisuuteen. Mead oli ihmisenä hyvin aktiivinen. Egon asemaa koskevat ratkaisut ja tietty kokonaisuuteen kuulumisen idea ovat puolestaan saaneet aikaan sen, että Hegel on tätä nykyä Intian luetuimpia länsimaisia filosofeja, joten tässä valossa edellä esitetyt rinnastukset eivät ole kohtuuttomia.

450 Simone Weilin filosofiasta ks. väitöskirjaani *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa* (1997, s. 171–173).

9.

Minuus ja tiede

Ihmiset voivat ajattelukykynsä avulla luoda symboleja, jotka ovat erillään asioista itsestään. Voimme muodostaa symbolisen käsityksen esimerkiksi siitä, mitä olemme itsellemme, ja siitä, mitä olemme toisille. Koska käsitystä pidetään usein yhtä vahvana kuin tosiasiaa, opimme helposti samastamaan todellisen minuutemme niihin näkemyksiin, joita meillä on itsestämme, ja siihen, mitä muut meistä ajattelevat. Tästä johtuu tunne yksilöllisestä minästä ja yhteisöllisestä minästä ja siitä, että minuus toteutuu suhteessa ulkoiseen maailmaan sekä yhteiskunnan ehdoilla. Nämä käsitykset voivat olla hyödyllisiä, jos tajuamme ne niiksi, mitä ne ovat: pelkkiä mielikuvia, jotka perustuvat arvostelmiin, kuvitteluun ja sovittuihin tapoihin. Sen sijaan ne ovat tuhoisia, jos sekoitamme ne *olemassa olevaan minään*, siihen, mitä kukin meistä todella on.

Näkemykset minästä joko yksilöllisenä tai yhteisöllisenä ovat illuusioita, jotka syntyvät, kun ihmisen tiedonhalu harhauttaa ajattelemaan, että *oleminen* on *suhde* minän ja siihen nähden ulkoisen maailman välillä. Tämä johdattaa olettamaan, että kokemuksetkin riippuvat siitä, mitä muut ajattelevat, että on vain parempia tai huonompia käsityksiä ja että mitään todella hyvää tai pahaa ei ole olemassa.

Samalla ajatus minän sosiaalisesta rakentumisesta houkuttelee vertailuihin itsen ja toisten välillä ja näkemään maailman valtasuhteiden pelinä. Ihmissuhteita objektivoivat tieteet suorastaan opettavat meitä asennoitumaan todellisuuteen niin. Ne ovat muotoilleet tieteeksi oman näkökulmansa, jonka mukaisesti minuus nähdään teoreettisena vertauskuvana tai rooleissa olemista korostavina käsityksinä. Tämä peittää todellisuuden suoran kokemisen ja synnyttää monia kielteisiä ajattelutapoja, joiden mukaan ”elämä on taistelua”, ”vihatkoon, kunhan pelkäävät” ja ”julkaise tai tuhoudu”. Näkemys minän sosiaalisesta konstruktiosta nojaa oletukseen, että ihminen muodostuu yhteisöllisesti. Tällöin *käsitys* ihmisen sosiaalisista rooleista yhdistetään siihen, miten ihminen *on* todellisuudessa ja kokee sen.

Tällainen suhteellisiin minuuskäsityksiin pohjautuva ego hyökkää helposti kaikkea minän valtaa vähentävää vastaan ja takertuu sellaiseen, mikä lisää sen valtaa toisiin verrattuna. Juuri tämän vuorovaikutuksellisen käsityksen vuoksi kuvitellaan, että *täällä* on minä ja *tuolla* on

maailma, johon nähden pitäisi ehtiä ahnehtimaan mahdollisimman paljon kaikkea sellaista, jota ihmismassat luulevat kaikkien tavoittelevan. Dualismi itselleen olevan yksilöminän ja toisille olevan sosiaalisen minän välillä vastaa todellisuuden jakamista sisäiseen ja ulkoiseen maailmaan. Siitä on tullut länsimaiselle perinteelle ominainen tapa asettaa maailma kehyksiin ja katsella sitä kuin ikkunasta, josta se voidaan ottaa symbolien ja merkitysten avulla haltuun.

Dualistisella ajattelutavalla on filosofiassa pitkä historia, joka on vallinnut aina Platonin ajoista ja kristinuskon perustamisesta asti. Tämä historia on pikemminkin seurausta siitä, mitä ihmiset ovat tehneet, kuin syy siihen, mitä ihmiset ovat. Myös Meadin ajatukset kytkeytyivät ihmisen kahtiajakautuneisuutta hyödyntävään ja ylläpitävään ajatteluperinteeseen.

Tässä luvussa koetan luoda katsauksen kyseiseen historiaan ja pohtia ulospääsyä ideologisista umpikujista. On syytä huomata, että myös jako kieleen ja maailmaan on sekin vain *ajattelun* mutta ei välttämättä *todellisuuden* ominaisuus. Käsitteellistämätön todellisuus ei sisällä luokkia tai symboleja, eikä todellisuuteen itseensä sisälly kaksijakoisuutta. Dualismit syntyvät vasta, kun alamme tutkia itseämme ja huomaamme itsemme havaintojen tekijänä ja kohteena. Silloin piirrämme viivan, joka jakaa todellisuuden sisäpuoleen ja ulkopuoleen, minään ja maailmaan. Ja siitä alkaa tuo maailmojen välinen taistelu.

9.1. HAVAINTO, TOSIASIAT, TODELLISUUS, TOTUUS JA TIETO

Jakoa ulkoisten objektien (*res extensa*) maailmaan ja tiedon kohteina oleviin (*res cogitas*) asioihin sanotaan kartesiolaiseksi, sillä se on pitkälti René Descartes'n luoman rationalistisen menetelmän tulos. Hänen ajattelunsa vaikutti muiden muassa David Humeen ja Immanuel Kantiin, joka kehitteli sen pohjalta oman transsendentaalifilosofisen tietoteoriansa. Voidaankin väittää, että *todellisuuden* käsitettä ei ollut sen nykymerkityksessä olemassa ennen 1800-lukua, jolloin ihmisten suhteet maailmaan alettiin organisoida tieto-opillisiksi. Vielä keskiajalla tiede oli hyvin uskonnollista, ja ainoana todella olemassa olevana todellisuutena pidettiin kristinuskon julistamaa tuonpuoleista maailmaa. Vasta rationalismin aika antoi avaimet maailman kokemusperäiseen ja järkiperäiseen hahmottamiseen – ja sikäli myös todellisuuden käsitteen uudenlaiseen muotoiluun.

Yleistäen voidaan sanoa, että 'todellisuus' keksittiin vasta uudelta ajalta 1800-luvulle ulottuvan kehitysvaiheen aikakaudella, jolloin ihmisten asennoituminen maailmaan muuttui tieteelliseksi tietosuhteeksi ja todellisuus löydettiin tietämisen kohteena. Toissa vuosisadan lopulla ke-

hittyi myös uuskantilaisuus. Sen mukaan todellisuuden tutkiminen riippuu *teorioista*, joiden välityksellä maailmaa tarkastellaan. Tähän ajankohtaan liittyy nykyaikaisen tietoteorian ja tieteenfilosofian synty. Huomiota alettiin kiinnittää tieteeseen itseensä, siihen, kuinka tiede tutkii todellisuutta ja muodostaa tietoa omien linssiensä avulla. Joissakin tapauksissa tiede luo itse oman todellisuutensa, jota ei voitaisi havaita ilman tieteen instrumentteja. Esimerkiksi elektronimikroskoopilla todettavia tutkimuksen kohteita ei voitaisi pitää olemassa olevina suorien aistihavaintojen perusteella, vaan ne voidaan verifioida vain apuvälineen kautta havaittavassa ja rakentuvassa todellisuudessa.

Positivistiselle tieteelle on ollut ominaista uskomus, että todellisuutta voidaan kuvata jakamalla todellisuutta koskevat havainnot yksinkertaisia tosiasioita koskeviksi väitteiksi. Arvioitaessa tosiasioiden merkitystä niistä yritetään rakentaa mielekkäitä kokonaisuuksia. Tällöin nojaudutaan tieteelliseen menetelmään, teoriaan tai filosofiseen maailmankatsomukseen ja tavoitellaan totuutta todellisuudesta. Totuutta etsittäessä tutkijan tietoisuus yleensä *lisää* jotakin tosiasioihin. Vähintään se luo järjestyksen, jonka pohjalta tosiasioiden kokonaisuus jäsentyy mielekkäänä, ja näin syntyy totuus. *Totuus* on siis enemmän kuin *tosiasiallisuus*, jolla tarkoitetaan vain väitteiden totuutta suhteessa asiaintiloihin korrespondenssiteorioiden, tieteen historiallisen koherenssin tai pragmatismin mukaisesti. Totuuteen sisältyy sekä yleisiä että henkilökohtaisia arvostelmia siitä, mitä pidetään mielekkäänä eli järkevänä. Usein ’mielekkyyden’ alaan luetaan paitsi ’tarkoituksenmukaisuus’, myös arvoarvostelmia koskeva ja semanttinen ’merkityksellisyys’.

Modernin ihmisen todellisuussuhteen lähtökohtana on ollut (1) *havainto*, jonka kohteena on jäsentymätön maailma. Havaintotapahtumassa maailma jaetaan (2) *tosiasioihin*, joista voidaan rakentaa tietoisuuden ja tieteen keinoin tosiasioiden kokonaisuus eli (3) *todellisuus*. Todellisuus on tällöin – erotuksena olioiden sinänsä maailmasta – nimenomaan todellisuus*käsitys*. Todellisuutta *an sich* koskevia paikkaansa pitäviä väitteitä puolestaan sanotaan (4) *tosiksi* ja totuudenmukaisia käsityksiä eli ”perusteltuja tosiuskomuksia” (5) *tiedoksi*.

Todellisuus, totuus ja tieto ovat enemmän kuin tosiasioiden summia, sillä ihmisen mieli lisää havainnoista syntyviin tosiasioihin oman näkökulmansa, joka on väistämättä subjektiivinen. Lisäksi se yhdistelee valikoivalla tavalla asioita sekä näkee tai poistaa vaikutusyhteyksiä. Tällä tavoin ajatellen totuus on aina myös jotakin muuta kuin pelkkä väitelauseen paikkaansapitävyys suhteessa todellisuuteen. Sekä todellisuus että väitteiden todentaminen riippuvat olennaisesti havaitsijasta. Niinpä totuutta todellisuudesta ei voida muodostaa tuomitsemalla yksinkertaisia väitelauseita joko tosiksi tai epätosiksi, vaan todellisuutta koskeva totuus ja tieto muodostuvat mielipiteidenvaraisiksi.

9.1.1. Tieteellisten kahtiajakojen ideologinen historia

Totuus on yleensä kurja asia, sillä siihen liittyy paljon ideologista ainesta. Ihmisen aktiivinen panos havaintojen muodostamiseksi sekä todellisuuden ja totuuden hahmottamiseksi on huomattavaa. Aistimukset eivät vielä ole havaintoja. Esimerkiksi näkö*aistimukset* tapahtuvat silmissä ja muissa aistinelimissä sekä hermoissa ja aivoissa, mutta *havainnot* syntyvät tajunnassa. Ja edelleen: *näkeminen* ei ole yhtä kuin aivojen prosessit. *Merkityksellinen* havainto on eri asia kuin objektin fysikaaliset, biologiset tai kemialliset vastineet aivoissa ja aistinelimissä. Kysymys siitä, missä havainnot syntyvät ja miten tajuntamme, tietoisuutemme tai ajattelumme muodostaa tosiasioita, niitä koskevan todellisuuskäsityksen sekä lopulta myös totuuden ja tietoa, on empiirisesti todistumaton ongelma, jota aivotutkijat ja kognitiotieteilijät eivät voi ratkaista keskittymällä tutkimaan vain aivoja ja huomioimatta tajunnan itsenäistä asemaa.

Entä mitä tämä merkitsee ihmistutkimuksen kannalta? Onko mahdollista saavuttaa totuutta ihmisestä tai minuudesta? – Vastaus on, että mitään yhtä totuutta tuskin voidaan löytää, vaan ”totuuksia” voidaan saavuttaa useita asioiden mielipiteidenvaraisuuden vuoksi. Varman, yksiselitteisen ja ideologioista riippumattoman *tiedon* tavoittelu on vielä vaikeampaa ja saavuttaminen käytännössä mahdotonta.

Myös tässä kirjassa viittaamani kysymys, ’mikä sinussa näkee, kuulee tai ajattelee?’, sisältää kartesiolaista metodia hyödyntävän näkökannan, jonka mukaan ajattelun olemassaoloa pidetään todisteena ajattelevan subjektin eli tajunnan olemassaolosta. Asiaan liittyvä *mind–body*-ongelma on juuri sellainen filosofinen ikuisuusongelma, jota ei voida ratkaista näkökulman sisältämien ennakkoehtojen vuoksi. Intellektuaalinen aktiivisuus eli tiedon etsintä sinänsä johtaa vaatimukseen löytää havainnoille subjekti. Ihmisen olemuksen tarkasteleminen on lisäksi sidoksissa ihmisen rajallisuuteen ja situaatioon, eikä *ihmisyydestä itsestään* voida sen vuoksi saada objektiivista tietoa. Tietoa voitaisiin saada esimerkiksi parrankasvusta tai verenkierrosta mutta ei siitä, mitä ihminen tai ihmisarvo on. Tässä mielessä ihmisyyttä koskeva filosofia on väistämättä paradoksaalista, kehämäistä ja mielipiteiden varaista, eikä filosofia voi olla tosiasiatiede. Siksi siitä ei myöskään pitäisi pyrkiä tekemään tiedettä.

Filosofien pitäisi kylläkin asennoitua omaan toimintaansa kriittisesti, sillä vain näin voidaan välttää filosofian ideologisoituminen ja tutkia myös sitä, millaiset uskomukset ohjaavat ihmisten tapoja ymmärtää itseään. Filosofien tärkeimpiä tehtäviä onkin filosofiaan itseensä kohdistuva metatason tutkimus. Sen mukaisesta pyrkimyksestä itsetuntemukseen on saatu näyttöä juuri silloin, kun on pyritty ymmärtämään esimerkiksi kartesiolaisen rationalismin vaikutuksia filosofiassa.

Entä millä tavoilla länsimainen ajatteluperinne on kartesiolaisen filosofian syytä, seurausta tai ilmausta, ehkä myös sen eräs uhri? Vaikka *cogito*-argumentin synnyttämiä sielun ja ruumiin sekä minän ja maailman välisiä dualismeja ei voitaisikaan sovittaa tai ratkaista minkään yhden todellisuuden hyväksi, kyseiset kahtiajaot voidaan kiertää, tai niitä voidaan tulkita pelkiksi ideologisiksi muodostelmiksi.

Kartesiolaiset kahtiajaot perustuvat kristilliseen ajatteluperinteeseen, jossa ihmisen ja todellisuuden suhde on jaettu esiteoreettisesti kahtia. Vaikka todistusten sarjassa *cogito*-argumentti sijaitseekin ennen Jumalaa, todellisuudessa Jumalan edellyttäminen tulee ennen *cogitoa* todistusten aprioristen edellytysten sarjassa. Niinpä emme voi oppia ymmärtämään Descartes'n jälkeistä historiaa rajoittumalla tutkimaan vain hänen metodiaan, vaan vasta ymmärtäessämme hänen omia historiallisia lähtökohtiaan voimme ymmärtää häntä itseään ja hänen vaikutustaan. Syvä kristillinen uskonnollisuus leimasi myös Descartes'n teorianmuodostusta.

Selityksiä länsimaisen rationalismin sisältämiin kahtiajakoihin voidaan etsiä lähinnä kolmelta suunnalta. Ensinnäkin (1) taustalla vaikuttavat hiekka-aavikoiden kansoille tyypilliset jumalakäsitykset, jotka ovat syntyneet maan ja taivaan jyrkästä vastakkainasettelusta ja heijastelevat sitä. Toiseksi (2) dualismit perustuvat valtasuhteisiin: ihmisten taisteluun luontoa vastaan ja toisiaan vastaan. Vahvemman oikeus on muovannut valtasuhteista hierarkkisia, jolloin vallan kerroksittainen porrastuminen on ohjannut ajattelemaan, että huipulla pitää olla jokin, jolla on valta kaiken yli. Sellainen on armollinen tai tuomioita jakeleva Jumala. Psykoanalyyttisen teoriaperinteen näkökulmasta (3) valtasuhteiden hierarkkisuus vastaa myös heteromiehille tyypillisen oidipuskompleksin tuottamaa maailmasuhdetta, jossa jumalat ylevöitetään omalle tasolleen ja joka ohjaa pitämään todellisuutta kahtiajakautuneena. Niin sanotulla kartesiolaisuudella ja länsimaiseen rationalismiin sisältyvillä dualismeilla on pitkä ideologinen historia, joka vaikuttaa jatkuvasti myös tieteellisiin ajattelutapoihin.

Jaot ajatteluun ja kokemiseen, sieluun ja ruumiiseen, järkeen ja tunteeseen sekä sisäiseen ja ulkoiseen todellisuuteen juontavat juurensa *cogito*-argumentista, jonka mukaisesti ihmisen olemassaolo on johdeltu yksinomaan rationalistisesta ajattelusta. Aatehistorialliselta pohjalta on tällöin muodostettu järjen kunnianhimoon perustuva metodi, jonka vaikutuksesta sielun ja ruumiin kahtiajaot on ulotettu koko todellisuuskäsitystämme koskevaan havaintosuhteeseen. Dualistisuus ei saa ilmaisuaan ainoastaan systemaattisessa epäilyn menetelmässä vaan myös arkiajattelussa.

Merkillepantavaa on, että siinä, missä Descartes johteli olemassaolon ajattelemisesta, siinä nykyihmiset etsivät vahvistusta omalle olemassaololleen äärimmäisistä kokemuksista. Kenties tässä näkyy turhautuminen pelkkiin älyn tarjoamiin mahdollisuuksiin. Vielä rationalismin ku-

koistuskaudella ihmiset saattoivat hakeutua olemassaolon varmuutta tavoitellessaan hartaan mietiskelyn pariin. Sen sijaan nykyihmiset tavoittelevat *extreme*-elämyksiä ja hyppäävät laskuvarjo selässään alas lentokoneista tuottaakseen itselleen varmuuden olemassaolostaan. Tällainen ajattelu on tietenkin kompleksista nojatessaan oletukseen, että vasta oman olemassaolon vaarantaminen johtaa kokemaan sen syvemmin tai rikkaammin.

Aivan riippumatta siitä, etsitäänkö olemassaolon kiintopistettä mietiskelyn vai kokemisen sfääreistä, taustalla vaikuttaa kartesiolainen kahtiajako, jonka piirissä olemassaolo pakenee sekä järkeä että tunnetta. Erona on lähinnä ihmisen eksistenssin kokemisessa tapahtunut muutos. Ennen vanhaan olemassaolo pääteltiin meditaation avulla ajattelusta; nykyisin olemassaolo halutaan johdella kahtiajaon ”toisen puolen” kautta eli kokemuksista. Useimmiten oman eksistenssin varmistamiseen kelpuutetaan voimakkaat ärsykkeet ja vaaratilanteet. Olemassaolon älyllisessä todistamisessa epäonnistuttuaan ihmiset yrittävät nyt tuottaa itselleen kokemuksen omasta olemassaolostaan mahdollisimman voimakkaiden efektien kautta. Se, miten vastustetaan, on sen leimaamaa, mitä vastaan on tarkoitus käydä – ja sen vuoksi ihmiset ovat edelleenkin vaarassa jäädä kahden maailman kansalaisiksi.

9.1.2. Abstrakti minuus ja olemassa oleva minuus

Todellisuuden kahtia jakamisesta ja dualististen totuuksien tuottamisesta on turha syyttää pelkästään kartesiolaisuutta. Länsimaista ajatteluperinnettä rasittavat monet muutkin ideologiset ja valtaan liittyvät painolastit. Niistä johtuu, että ihmisen todellisuussuhteesta erottuvat minä, joka perää omia etujaan ja toimii egoismin lähtökohtana, ja toisaalta maailma, johon suhtaudutaan valloituksenhaluisesti mutta joka pyritään myös pitämään ulottumattomissa oman itsen ulkopuolella. Intellektuaalisella tasolla maailma*suhdetta* leimaa kieli, jonka kautta ristiriitoja voidaan sovitella, ja empiirisellä tasolla sitä vastaa jako kokemusyksiköihin, jotka asetetaan näennäisesti vertailtaviksi positivistisen tutkimuksen keinoin.

Se, että myös kokemuksellisen minuuden kokonaisuudesta abstrahoitiin (eli pelkistettiin) tieteellinen minän käsite, johtui *valtasuhteiden* ryvettämistä metodologisista lähtökohdista, jotka *edelsivät* itsehavainnoinnin tuloa filosofian menetelmäksi. Minuutta tässä muodossa ei olisi voitu ”löytää” ilman itsehavainnointia, ja itsehavainnointi sisältyikin historiallisesti katsoen siihen menetelmään, jonka kautta minuus objektivoitiin kohteeksi. Kartesiolainen itsehavainnointi toteutti jaon minään ja maailmaan tieteissä samalla kun valtasuhteet antoivat siihen voiman yhteiskunnassa. Tässä mielessä vallan käyttö on ollut itsehavainnoinnin ohella

yhtä olennainen osa sitä historiallista muodostumista, jossa minän henkilökohtaisen kokemisen tilalle asettui minuuden tutkiminen käsitysten ja kielikuvien avulla.

Toisaalta jo kartesiolaisuutta tarkasteltaessa nähtiin, että itsehavainnoinnin taustalla vaikutti pyrkimys varmaan tietoon, jonka vaikuttimena toimi tieteilijöiden halu hallita todellisuutta. Itsehavainnoinnin ja minän abstrahoimisen ensisijaiseksi syyksi paljastuivat tietoon ja valtaan liittyvät motiivit. Minän ja maailman välinen dualistisuus on ollut todellisuuteen kohdistuvan käyttösuhteen ja hyötyajattelun edellytys niin hyvässä kuin pahassa.

Filosofisesti katsoen tällä kahtiajaolla on ollut eniten merkitystä ihmisten tavassa ymmärtää itseään. Tietäminen ja valta liittyvät olennaisesti toisiinsa, ja niiden välineenä ja käytön ehtona on ollut minän etääntyminen ja vieraantuminen omasta itsestään. Minästä maailmaan suuntautuvasta ensimmäisen persoonan filosofiasta on siirrytty reflektiiviseen itsen tarkasteluun, jonka tuloksena minuus on objektivoitu tieteelliseen kieleen sisältyviksi symbolisiksi ja diskursiivisiksi vertauskuviksi. Minuus mielletään nyt useista osatekijöistä koostuvaksi abstraktioksi ja metaforaksi, jota kuvaillaan eri ominaisuuksiin ja erilaisiin vuorovaikutussuhteisiin liittyvillä nimillä. Samanaikaisesti monet ihmiset ovat menettäneet kontaktin oman olemassaolonsa kokemiseen: minuuden ymmärtämiseen sisältäpäin ja yhtenä kokonaisuutena.

Entä voiko tällaisesta vertauskuvien ja mallien oravanpyörästä olla ulospääsyä, tai tarvitseeko tieteiden tuottamasta teoriakielestä irtautua? Onhan tieteellisistä vertauskuvista, kuten identiteetin käsitteestä, myös paljon apua minuuden rakentamisessa. Nähdäkseni myös itsetuntoa ja identiteettiä parantaa kuitenkin parhaiten se, että ihminen luopuu introspektiosta ja itsereflektiosta ja rakentaa minuuttaan ensimmäisen persoonan filosofian mukaisesti: maailmassa aktiivisesti suuntautuen ja toimien. Nyt symboleille ja käsityksille pitäisikin antaa asema, joka niille kuuluu pelkkinä välineinä. Esimerkiksi oletukset sosiaalisista verkostoista tai sosiaalisesta ja yksilöminästä ovat tieteen tematisaatioita. Niiden avulla voidaan *hallita* itseä ja todellisuutta, mutta ne eivät *ole* itse eivätkä todellisuus. Vaihtoehtoisesti esimerkiksi buddhalaisessa filosofiassa ajatellaan, että todellisuus voi avautua meille sellaisena kuin se on, jos jätämme pois pyrkimyksemme hallita sitä dualismien avulla.

Tieteen vaikeutena on ollut oletus, että todellisuudessa on mieltä vain silloin, kun se tehdään käsitteellisesti läpinäkyväksi. Tätä ihannetta seurattaessa toteutetaan kartesiolaista unelmaa. Kuitenkaan maailma ei ole heikommin olemassa sen vuoksi, että se on joka hetki läsnä kokemuksessamme. Todellisuus itse asiassa avautuu meille paremmin, jos vaihdamme mielen ja maailman erottelut ei-käsitteelliseen yhteyteen, joka on koko olevaisen kanssa harmoninen ja vallitsee aistimuksista aina ajatteluun asti. Sen sijaan todellisuus peittyy, jos sitä yritetään lähestyä

muun kuin henkilökohtaisesti merkityksellisten kokemusten kautta. Kokemusten abstrahoiminen ja vertailu voivat tietenkin ruokkia mielikuvitusta, mutta ne eivät tee kokemuksia välttämättä selvemmiksi tai todellisemmiksi. Sen sijaan ne voivat elättää epätodellisia käsityksiä itsestä.

9.1.3. Olemassaolon rajat

Äärimmäisiä kokemuksia tavoittelevien ihmisten pyrkimykset ovat olleet sikäli paljastavia, että ne ovat valaisseet, kuinka tärkeänä ihmiset pitävät rajakokemusten kautta syntyvää olemassaolon kokemusta. Tässä mielessä ihmisten suhtautuminen kuolemaan on osoittanut ihmisten elämänjanoa. On kuitenkin ristiriitaista saattaa oma olemassaolo vaakalaudalle tai veitsenterälle vain siksi, että olisi mahdollista vakuuttua omasta olemassaolosta. Sikäli äärimmäisten kokemusten piiriin hakeutuminen kertookin vieraantuneisuudesta.

Oman olemassaolon väkevyyden voi ehkä ymmärtää oivaltaessaan elämän etenevän vääjäämättömästi kohti päätepistettään, mutta tämän johtopäätöksen tekemiseksi kenenkään ei tarvitse syöksyä moottoritiellä kohti kuolemaa tai esittää symbolista itsemurhaa ripustautumalla benjihypyn valjaisiin. Riittää, kun oivaltaa oman kuolevaisuutensa esimerkiksi mediaation tai muun hiljentymisen kautta. Kuoleman merkitystä puolestaan on vaikea ymmärtää pelkästään näkemällä toisten ihmisten kuolemaa. Niinhän tapahtuu esimerkiksi television välityksellä joka päivä ilman, että se havahduttaisi tai järkyttäisi ihmisiä millään tavalla. Sen sijaan kuolemisen merkitys voi tulla ymmärretyksi vasta ihmisyksilön oivaltaessa oman kuolevaisuutensa. Toisen kuolema ei ole kuolema, vaikka myös se saattaa tehdä kipeää.

Oman kuolevaisuuden ymmärtäminen ja hyväksyminen ovat merkkejä siitä, että ihminen on sinut itsensä kanssa. Kuolevaisuuden oivaltamista pidetään myös kehityspsykologisesti arvioiden yhtenä ihmisen tietoisuuden ja identiteetin kehittymisen askeleena, ja siten se liittyy olennaisesti minuuden rakentumiseen. Oman yksilöllisyyden ja vapauden tunnistaminen seuraa kuolevaisuuden tosiasian tiedostamisesta ja siihen liittyvästä ajallisuuden haasteesta. Paradoksaalisesti vain kuolevaisuutensa hyväksynyt ihminen voi olla vapaa ja itsenäinen. Tässä mielessä Heideggerin luoma eksistenssifilosofia on valaisevaa ja selitysvoimaista. Sosiaalisuuden ja riippuvuuden korostaminen saattaakin ilmentää juuri sitä, että kuolema, jatkuva kuoleminen ja kuolevaisuuden tosiasia ovat torjuttuina ja peitettyinä nykyaikaisessa yhteiskunnassamme. Ihmiset eivät halua myöntää kuolevaisuutaan, ja siksi he eivät uskalla myöskään elää.

Kuolema on myös sosiaalisesti yhdenvertaistava asia, sillä se saattaa ihmisen samalle viivalle toisten ihmisten kanssa. Voidaankin sanoa, että

hautausmaita tasa-arvoisempia asuinlähiöitä ei ole. Kuolema liittyy olevaisen ja luonnon orgaaniseen kiertokulkuun, ja sen vuoksi kuolevaisuuden oivaltaminen johdattaa ihmisen harmoniseen suhteeseen koko todellisuuden kanssa. Kuolevaisuus on rajapinta, jonka ymmärtämisen kautta ihminen asettuu tasapainoon sekä itseensä että muuhun todellisuuteen nähden.

Kosmologinen ykseysihanne ja sen mukainen kokemus harmonisesta yhteen sulautumisesta todellisuuden kanssa ovat luonnehtineet myös monien positivistien elämänkokemuksia ja -asenteita. Tunnetun esimerkin tarjoaa Eino Kaila (1890–1958), joka kertoo järvenselällä lipuvassa soutuveneessä kokemastaan mystisestä yhtymisestä todellisuuteen.[451] Tämän elämyksensä perustalle hän loi myöhemmin unitaarista luonnonfilosofiaansa.

Tietenkin on syytä kysyä, mitä mieltä on pyrkiä ihmistä, luontoa ja koko olevaista koskevaan yhtenäisteoriaan, kun jo tiedon kohteet ovat kovin erilaisia ja tietämisen tavat noin subjektiivisia. Oman käsitykseni mukaan mystinen kokonaisyhteys todellisuuden kanssa voidaankin saavuttaa Kailan tavoin henkilökohtaisessa kokemuksessa ja filosofiassa mutta ei tieteellisessä tiedonmuodostuksessa.

Todellisuuden havaitsemiseen liittyvien rajakokemusten tärkeimpänä opetuksena voidaan pitää sitä, ettei todellisuuden harmoniseen ykseyskokemukseen voida *pyrkiä*, eikä sitä voida saavuttaa tahdon aktiivisuudella. Jo intentionaalisuutta käsitellessäni totesin, ettei ihminen voi ”tahtoa tahtovansa”. Todellisuuden kokemisessa yhtenä on kyse pikemminkin keskittymisestä kohteeseen tai asiaan ”sisältä päin”: eläytymisestä todellisuuden tiettyyn yksityiskohtaan tai ajatukseen. Ja kun rauhassa keskitymme johonkin luopuen kaikesta yrittämisestä, saatamme lopulta oivaltaa, että ymmärrämme universumin kaikki salaisuudet, joihin sisältyvät itseni kaikki salaisuudet. Se, mitä ihminen on tavoitellut tuskalla, on usein toiminut hänen ajatuksiaan vastaan ja muodostunut esteeksi itse asian toteutumiselle.

Sortumatta sentimentalismiin voin todeta, että rakastuminen on sellainen arkinen tapahtuma, jossa tämä näkyy selvästi. Rakastuessa tunteen voimakkuus saattaa kahlita itseä ja muodostua kynnykseksi toisen ihmisen kohtaamiselle. Jokainen ainakin kerran rakastunut tietää, että pelkäämme silloin sitä, *miten minulle nyt käy*. Kestäisinkö kolauksen, jos rakkauden ja kiinnostuksen kohde ei välittäisikään minusta? Entä jos toinen jääkin rakkauden koukkuun, mutta itse kadotan mielenkiintoni?

---

[451] Eino Kailan mukaan hänen filosofinen heräämisensä tapahtui kesällä 1907 ”jylhänkauniin järven selällä, missä loikoen veneessä annoin aaltojen ajella itseäni ja seurasin kesäisten cumulusten vaellusta taivaan vahvuudessa”.

Tämä lähes raamatullista kieltä sisältävä Kailan kirjoitus ”Filosofian klassillinen näkemys aineellisen ja sielullisen suhteesta” on julkaistu muun muassa teoksessa *Aate ja maailmankuva* vuonna 1979 (sitaatti sivulta 436).

Sen vuoksi koko tunne pitäisi panna ikään kuin sulkeisiin siksi aikaa, kun lähestymme toista. Fenomenologista sulkeistamisen ajatusta mukaillen rakastuneiden kannattaisi ainakin aluksi tekeytyä ”ikään kuin välinpitämättömiksi” selvittääkseen, mitkä toisen ajatukset ja tunteet itseä kohtaan ovat.

Todellisuuden tutkiminen on hieman samanlaista. Myös siinä on kyse raja-arvojen tavoittelusta. Tämä saattaa tuoda mieleen pragmatistiset näkemykset todellisuuden lähestymisestä, arvausten todentamisesta ja todennäköisyyksien testaamisesta. Erona on, että pragmatismin ihanteina ovat todellisuuden hyödyntäminen ja käyttö, joiden perusteella todellisuutta koskevat tulkinnat määritellään tosiksi tai epätosiksi. Tämä ajattelu myös tukee dualistista ihmiskuvaa ja minäkäsitystä, sillä se vahvistaa tieteenharjoittajien itsetuntoa ja suuruuskuvitelmia.

Pragmatistinen totuuden rakastaja päätyy pitämään ideoita tosina tai todellisina usein sen perusteella, että hänen toimintansa on *onnistunutta*. Toiminta puolestaan onnistuu, jos se vastaa tutkijalla alun perin olleita käsityksiä ja hänen lähtökohtanaan pitämiään toiveita. Näin ollen todellisuutta arvioidaan vain hyödyn tai käyttökelpoisuuden kannalta, eikä todellisuuden omaa luonnetta tunnusteta *riittävästi*. Toinen ongelma syntyy silloin, kun pragmatistit mukautuvat todellisuuteen *liikaa*, ja näin tapahtuu maailman miellyttämiseksi tai mahdollisimman suuren oman hyödyn saavuttamiseksi. Pragmatismi ohjaa filosofeja käytännöllisperäiseen sopeutumiseen yleispätevää tietoa ja totuutta etsittäessä, mutta sen piirissä ei vaivauduta analysoimaan yleispätevää hyvää, totuutta tai tiedon olemusta sinänsä. Kuitenkin juuri tämä olisi filosofien tehtävä, ja pragmatisteja onkin pidettävä enemmän itse luomansa totuuden rakastajina kuin todellisuuden ja sitä koskevan viisauden rakastajina. Pragmatismin tavoitteena on todellisuuden hallitseminen, mikä tapahtuu usein tehokkaasti mutta ilman, että päämääriä ja lähtökohtia olisi ajateltu. Vaikka filosofeja usein syytetään pelkälle ajattelulle omistautumisesta, toiminta toiminnan vuoksi on usein vaarallisempaa kuin ajattelu ajattelun vuoksi.

Käytännöllisistä ja eri käyttötarkoituksiin sidotuista tarkoitusperistä irtautuminen tukee filosofista elämänasennetta aivan niin kuin hyötynäkökohdista ja oman edun tavoittelusta luopuminenkin. Jo Platon opetti, että on parempi rakastua sellaiseen, joka *ei* rakasta, sillä hänen motiivinsa ovat vilpittömät. Ja toisaalta rakastaja, joka lähestyy toista pikemminkin yleisen edun kuin oman etunsa tähden, pelastaa kasvonsa, mikäli rakastuu uudestaan johonkin toiseen.[452] Siksi kohtaamisessa on tärkeää, että hankkiudumme toisen ihmisen seuraan tai todellisuuden yhteyteen vähin erin ja tunteita kokeillen sekä toteuttaaksemme enemmänkin kohtaamiseen liittyvää kauneutta kuin tyydyttääksemme omaa hyväämme.

[452] Ks. Lysiaan puhetta Platonin dialogissa ”Faidros” (231a–234c).

Tässä mielessä arvausten kautta tapahtuva todellisuuden lähestyminen on perusluonteeltaan filosofista. Ja kysymykseen, olisiko viisaampaa lähestyä ystävää kutsumalla hänet teelle vai sänkyyn, vastaan: kutsu *ensin* ystäväsi teelle.

Entä miten minuudelle käy tässä todellisuuden, totuuden ja tiedon rakastamisen prosessissa? Vastaus on, ettei varsinaiselle minälle tapahdu mitään, emmekä edes huomaa mitään muutosta. Rakastuneiden ihmisten kokemukset kertovat, että minuus vain katosi hetkellisesti jonnekin, ja sen merkitys ja asema muuttuivat, mutta se ei lakannut olemasta. Tilalle astuivat avoimuus ja halu jakaa todellisuutta toisen kanssa. Kun suhtaudumme yleensäkin maailmaan näin, maailma paljastuu meille yllätyksellisenä paikkana, jossa on vaihtelua, värejä ja muutosta. Emme silloin jaa itseämme kahtia: tutkijaksi ja tutkittavaksi, minää takaa-ajavaksi tai minän takaa-ajamaksi. Toimiessaan yhteiskunnassa sellainen tutkija onkin kuin rosvo, joka paetessaan rikospaikalta ja juostessaan maapallon pinnalla mihin suuntaan tahansa, etenee yhtä aikaa pois rikospaikalta ja sitä kohti. Ei ihme, että maailma häneltä karkaa!

9.1.4. Heidegger ja Gelassenheit

Mitä ymmärryksestämme sitten voi jäädä jäljelle, jos riisumme itsemme kaikesta tietämisestä, tahtomisesta ja toimeliaisuudesta. Länsimaisessa filosofiassa tähän ovat selkeimmin vastanneet mystikot, jotka omalla älyllisellä ja emotionaalisella kokemuksellaan vakuuttuvat, että mitään kuvitteellista tai naamionkaltaista ei jää jäljelle. Jäljelle jää vain se ydin, joka meissä kaipaa hyvään, täydelliseen ja kauniiseen ja joka perimmältään on muuta kuin satunnainen ja muutoksille altis olemistapamme. Jos rakkaus meissä on voima, joka pyrkii tavanomaisen olemisen ylittämiseen, silleen jättäminen yhdistyneenä rakkauteen kohottaa rakastavien yhteyden tämänpuolisten kiinnitysten, lupausten ja sopimusten tuolle puolen, itsessään uskolliseen ja pyhään, jonka vaillinaista kuvaa tämä tämänpuoleinen on.

Mystisessä todellisuuden sellaisekseen jättämisessä ei ole mitään hämärää, vaan juuri se kirkastaa ihmisen todellisuussuhteen ja silloittaa kuilun aistillisen ja ideaalisen välillä. Ottaessaan *Gelassenheit*-käsitteen uudelleen käyttöön Martin Heidegger tarkoitti sillä juuri sellaista vastaanottavaa ja avointa asennetta, joka on ominaista esimerkiksi rakastuneille.

Asioiden tämäntapainen kuvaaminen saattaa kuulostaa romanttiselta, mutta siten voidaan välttää todellisuussuhteeseen liittyvä ”traaginen” aines. Sekä ihmisen todellisuussuhteelle että rakastumisille on ominaista, että havainnot ja tilaisuudet ovat ainutkertaisia, niihin liittyy intohimoa, haltuunoton pyrkimyksiä ja tunteiden absolutisoimista. Samalla ihmiset

oivaltavat, että myös ehdollistuminen, ehdollistaminen ja sitoutuminen merkitsisivät hyppyä tuntemattomaan, ja siksi monet pyrkivät kieltämään odotustensa ja toiveidensa ehdottomuuden. Tavallaan myös todellisuuden tieteellinen tutkiminen on tällainen paradoksaalinen ja vaikea ihastumis- ja rakkaussuhde, jossa esiintyy sekä idealisointia että pyrkimystä realismin alkulähteille. Kaksi pahinta virhettä, jotka asiassa voi tehdä, ovat: unohtaa *elävänsä* tuossa suhteessa ja toisaalta kieltää se, että elämme, uskomme ja rakastamme antaaksemme kaiken pois. Juuri tätä voidaan sanoa todellisuuden romantisoimiseksi, ja traagisuus syntyy siitä, että kamppailee todellisuussuhteen kohtalomaisuutta *vastaan*.

Tämän kuvaamisen osalta maailmankirjallisuus on täynnä suuren typeryyden kuvausta, jossa henkilöhahmot aina alkaen Vergiliuksen Didosta eivät ole kärsimyksensä vuoksi suuria sankareita vaan ääliömäisiä tyhmyreitä. Rakkaudessa pettynyt, siis kaiken menettänyt, käpertyy itseensä, torjuu inhimillisen kontaktin ja sulkeutuu kapinointiinsa, mikä johtaa liialliseen itserakkauteen ja kaiken tuhoon. Vastaavaa näkee myös tieteellisissä rakkaussuhteissa tutkijoiden pyrkiessä ottamaan todellisuutta haltuun. Tunne, että ”kukaan ei ymmärrä”, siis että kaikki pitäisi ymmärtää ja hallita *täysin,* istuu itseensä hukuttautujissa kuin tauti. Miksi hybristä siinä olisi alusta lähteminen ja oman ”kohtalon” tietoinen kääntäminen?

Tällaisen transsendoimisen, itsen tuolle puolen näkemisen ja rohkean heittäytymisen, kautta ihminen saavuttaa täysi-ikäisyyden silloin kun hän kykenee ilman tunnekuohuja ja henkisen tasapainonsa järkkymistä hyväksymään tilanteita, joissa *odotukset osoittautuvat jatkuvasti vääriksi.* Toisaalta olen nähnyt pelkästään yliopistoaikanani useita esimerkkejä siitä, millä tavoin toistuvat pettymykset saattavat vahingoittaa ihmisen tunne-elämää pysyvästi ja jopa tappaa ihmisessä olevan luottamuksen oikeudenmukaisuuteen ja hyvään. Tiedeyhteisö on kurjia elämänkohtaloita täynnä.

Heideggerin *Gelassenheit*-käsitystä vastaava jättäytyminen ei merkitse omien tunteiden kieltämistä tai itsen laiminlyömistä, mutta kylläkin sen tunnustamista ja siihen heräämistä, että todellisuus itsestä riippumattomine periaatteineen ja sattumineen ei ole kenenkään *hallittavissa.* Jokaisessa todellisuudessa on varmasti oma logiikkansa, ja siksi se joskus voi näyttää vain mielivaltaiset puolensa, eikä jatkuvaa epäoikeudenmukaisuuttakaan ole kenenkään pakko sietää. Mutta ihmistyössä saamieni kokemusten perusteella voin sanoa, että ihmis- ja maailmasuhteiden vaikeudet johtuvat usein itsen absolutisoimisesta ja alttiiksipanemisen täydellisestä puuttumisesta, mikä ei välttämättä ole minkään *heikkouden* osoitus tai ilmaus. Sen sijaan ne ovat minän suojelemista ja arkaa käpertymistä sen ympärille, mikä itsessä on niin arvokasta, että sen voisi antaa toiselle käyttöön. Integraatiota estäväksi saattaa silloin tulla itsen suojeleminen omaksi (tai toisen) hyväksi, vaikka toista vapautena kohte-

levan filosofian näkökulmasta ei ole mitään syytä ajatella, että ihmisten kohtaamiseen liittyisi velvoitteita, pakkoja tai ehtoja. Tämä ei toisaalta merkitse, ettei kyseisenlaiseen suhteeseen sisältyisi mahdollisuutena yhtä hyvin luottamus kuin riski, mutta niin kuin totesin jo edellä, ne ovat erottamaton osa ihmisen situaatiota.

9.2. TOISEUS JA TRANSSENDENTTIUS

Ihmisten toiseussuhteet ja tieteenharjoittajien yhteiskuntasuhteet ovat olleet laajan kiinnostuksen kohteina kartesiolaisen kriisin tiedostamisen jälkeen. Toista maailmansotaa seuranneena aikana pohdittiin myös sitä moraalifilosofisesti vaikeaa kysymystä, mikä osuus *tieteellä* oli väkivallantekoihin. Yhtenä syyllisenä päädyttiin pitämään mekanistis-materialistista ajattelua, jolla on juurensa kartesiolaisessa rationalismissa, tarkemmin sanottuna järkeisuskon välineellisessä käyttämisessä valtapyrkimysten hyväksi. Pragmatismiin perustuvan sovittelevuuden suosio juontaneekin juurensa toisen maailmansodan opetuksista. Myös tämän prosessin tuloksena tieteessä päädyttiin introspektiiviseen itsen tutkimiseen. Niinpä esimerkiksi symbolista interaktionismia ja sen vuorovaikutuskäsitystä on voitu soveltaa tieteen omien vuorovaikutussuhteiden tieteenfilosofiseen analysoimiseen.

Omasta mielestäni keskeisemmässä asemassa tulisi kuitenkin pitää yksilöiden suhteita toisiinsa ja tieteeseen eikä pitäytyä analysoimaan vain joukkojen tai massojen käyttäytymistä joissakin organisaatioissa. Yksilöiden kesken vallitsee vastuu, joka ryhmässä usein hajoaa. Myös tieteen kollektiiviset toimielimet, kuten tiedekunnat, työryhmät tai arviointipaneelit, koostuvat yksilöistä, mutta ne harvoin kantavat vastuuta sen enempää luovan työn tekemisestä kuin tulosten puolueettomasta arvostelemisestakaan. Vasta oman ja toisten ihmisten yksilöllisyyden ja erilaisuuden ymmärtäminen luovat perustan tieteen eettisyydelle.

9.2.1. Toiseuden ja erilaisuuden ero

Ranskalainen filosofi Emmanuel Levinas katsoi, että eettisyyden takaisi parhaiten se, jos toiset ihmiset nähtäisiin muista erillisen kokemusmaailmansa vuoksi ”transsendentteina” ja siten mahdottomina haltuunotettaviksi. Levinas puhui ”näkymättömän näkemisestä näkyvässä” ja esitti, että toisen ihmisen kasvot (*le visage*) ovat se piirre ihmisessä, joka osoittaa, että yksilö on toiselle ihmiselle perustavasti muuta kuin itse on tai ovat luonnonoliot. Hän kuvaili asiaa niin, että Kasvot ovat Jälki, joka

paljastaa, että Toinen on itselle aina jotain vierasta mutta tuttua, määrittelemätöntä.[453]

Myös Heideggerin fundamentaaliontologia liittyy asiaan sikäli, että toinen ihminen voidaan ymmärtää toiseksi *vasta oman olemassaolon kokemisen kautta*. Mikäli ei koe omaa olemassaoloaan, on vaikea tunnustaa myöskään toisten ihmisten ja muun todellisuuden olemassaoloa. Pelkkä älyllis-rationalistinen todistus oman olemassaolon puolesta ei näytä riittävän, ja parhaiten oman olemassaolon voikin kokea *suhteessa toiseen ihmiseen*. Toiseussuhde luo tällöin samanaikaisesti sekä kokemuksen omasta olemassaolosta että erillisyydestä – ja niiden tuloksena lopulta myös inhimillisestä yhteenkuuluvuudesta.

Pohjan ihmisten väliselle ymmärtämiselle luo siis yksilöiden välisten erojen ja erillisyyden tunnustaminen. Parhaiten se tapahtuu kehollisen kokemisen kautta, sillä kehon ääriviivoja vasten ihmiset voivat saada välittömän kokemuksen siitä, että he ovat erillisiä yksilöitä. Koskettaminen luo myös kokemuksen yhteenkuuluvuudesta, mutta olisi vääristelevää väittää, etteivät ihmiset ole erillisiä yksilöitä. Juuri siitähän kertovat ihmisten kokemat sosiaalisen ikävän ja kaipauksen tunteet.

Olemassaolon kokeminen on rajakokemus, joka luo pohjaa myös etiikalle. Ymmärtäessämme, että toinen ihminen on suvereeni ja itsemääräävä olento, aivan niin kuin oma itsekin on, voimme käsittää, että toiseen ihmiseen kohdistuvat hallinta- ja valtapyrkimykset ovat pohjimmiltaan epäeettisiä. Tätä kautta olemassaolon kokeminen ja sen taustalla oleva yksilöllisyysajattelu luovat perustan etiikalle. Ne toimivat ikään kuin varoitusmerkkeinä ja kertovat, miten ihmisiä *ei* pitäisi kohdella. Tällainen *via negativa* ei luonnollisestikaan yksin riitä yhteiskuntamoraalin luomiseksi, vaan lisäksi tarvitaan sopimuksia ja sovittelua. Ne taas ovat vaikeita toteuttaa, ellei pohjana pidetä yksilöiden erillisyyttä, itsemääräämisoikeutta, vapautta ja suvereeniutta.[454]

Tärkeää on huomata, että Levinasin mielestä toiseus on perustavampi kategoria kuin erilaisuus. Kohdatessamme toisen *toisena ihmisenä* meillä on vastassamme vieraus, outous ja transsendenttius, joiden vuoksi olemme epävarmoja, ja siksi joudumme usein odottamaan pitkiäkin aikoja ennen kuin opimme tuntemaan toisen ja voimme sanoa, että meillä on hänestä jotakin tietoa. Sen sijaan kohdatessamme toisen *erilaisena* olemme jo kohdanneet toisen ihmisen, mutta nyt opettelemme ymmärtämään, *millä tavalla* hän on erilainen: esimerkiksi sukupuolen, rodun, uskonnon tai kielen mukaan. Käytännössä toiseuden ja erilaisuuden kategoriat menevät usein sekaisin, ja pelkkää erilaisuuden tutkimista pidetään toiseuden filosofisena tutkimisena. Kuitenkin meidän olisi ensin pohdit-

[453] Emmanuel Levinas teoksessaan *Totalité et infini* vuodelta 1961.

[454] Olen käsitellyt kysymystä tarkemmin teoksessani *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka* (2003 ja 2008).

tava, mitä on *toinen toisena ihmisenä*, ja vasta sen jälkeen voimme edetä tutkimaan *toista erilaisena*, sitä, mitä on olla jollakin erityisellä tavalla toinen, erilainen.

Jos pelkkää erilaisuuden tutkimista pidetään toiseuden tutkimisena, on vaara, että kaikkia keskenään ei-erilaisia pidetään keskenään samanlaisina ja päätellään, ettei tapa, jolla *he* kohtaavat toiseuden, ole pohtimisen arvoinen. Esimerkiksi suuri osa feministisestä tutkimuksesta perustuu siihen väärinkäsitykseen, että samastetaan naiseus ja toiseus,[455] ja naiseuden tutkiminen esitetään *toiseuden* tutkimisena, vaikka naiseus sinänsä on vain *erityispiirre*, jonka mukaisesti yksi osa ihmisistä on *erilaisia* kuin toinen osa. Feministinen toiseuden tutkiminen ei olekaan toiseuden tutkimista, vaan se on erilaisuuden tutkimista. Erilaisuuden tutkimisen nimittäminen toiseuden tutkimiseksi peittää sen, että olemmepa erityispiirteiltämme millaisia tahansa, meitä yhdistää ja erottaa jo pelkästään se, että olemme ihmisiä. Tällöin kysymys on olemisen yleisten perusteiden tutkimisesta, jota Martin Heideggerin filosofiaan viitaten kutsutaan *Dasein*-analyysiksi.[456] Mikäli tutkimme ihmisten suhteita näin, filosofian keskeinen kiinnostuksen aihe ei ole toisen erilaisuus vaan toiseus.

Pitämällä toiseuden kohtaamista ihmistieteiden perustavana lähtökohtana voidaan esittää kritiikkiä myös niihin toiseusfilosofioihin nähden, joissa minän ja toisen ajatellaan *liittyvän* kaksilosubjektiksi tai "dyadiksi".[457] Levinasin mukaan toisen kohtaamisessa ei ole kyse siitä, että ihmissuhteissa inhimillinen minuus muuttuisi jonkin tietyn ihmissuhteen rakennetta tai olemusta vastaavaksi. Usein ajatellaan, että toisen ihmisen pitempiaikainen tunteminen johtaa minuuksien yhdistymiseen. Oma

---

455 "Nainen on toinen" -ajattelun alullepanijoista keskeisin oli Simone de Beauvoir kaksiosaisella teoksellaan *Le deuxième sexe* (1949).

456 Suomessa *Dasein*-analytiikkaa on kehittänyt erityisesti Lauri Rauhala teoksessaan *Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyyseja ja sovellutuksia* (2005, s. 125–155).

457 Viittaan Georg Simmelin (1855–1918) ja Émile Durkheimin tapaan käsittää ihmissuhteet objektiiviseksi todellisuudeksi. Molemmat hyödynsivät dyadin käsitettä. Ajatus dyadista on peräisin Aristoteleen "Metafysiikka"-kirjasta (I, 990b20), jossa se tarkoittaa 'kakseutta'. Hänellä kysymys liittyi ideaopin kritiikkin, voiko kakseus olla osallinen kakseuden ideasta olematta osallinen yhteen ideaan.

Mikrososiologina ja urbanistina tunnetuksi tullut Simmel laajensi dyadin ajatusta myös triadin käsitteen avulla. Hänen mukaansa kolmannen osapuolen mukaantulo laajentaa ihmisten suhteen sopimuksia edellyttäväksi yhteiskunnalliseksi suhteeksi, jonka voimassapito edellyttää uskoa todellisuuden objektiivisuuteen. Tällainen suhde ei ole välttämättä esineellinen, jollaiseksi se muuttuu esimerkiksi rahan epäpersonifioivan vaikutuksen vuoksi. Ks. Simmelin teosta *Soziologie* vuodelta 1908. Mead kiinnostui Simmelin "Rahan filosofiasta" laatien teoksesta arvostelun "Review of *Philosophie des Geldes* by Georg Simmel" *Journal of Political Economy* -aikakauskirjaan numero 9/1900–1901 (s. 616–619). Aiheesta on kirjoittanut muiden muassa Birgitta Hohenester artikkelissaan "Dyadische Einheit – Institutionalisierte Gemeinsamkeit als Grundlage der Ehe im modernen Lebensverlauf" vuodelta 1998.

näkemykseni on, että suhde toiseen ihmiseen jää suhteeksi toiseen aivan riippumatta siitä, kuinka läheinen toinen ihminen on tai mikä toiseuden paikan elämässä täyttää. Toiseussuhteen annettuvuus ja ohittamattomuus eivät toisaalta merkitse, että ihminen olisi yksin eläessään olemuksellisesti puutteellinen tai vajaa kuin jokin ”puolilo”.

Vaikka suhde toiseuteen onkin välttämätön ihmisen psyykkisen kehityksen ehtona, omasta mielestäni *mikään tietty ihmissuhde* ei voi tehdä elämää täydelliseksi tai poistaa ihmisenä olemiseen liittyviä toiseuden kysymyksiä. Siksi olisi virheellistä tarkentaa ihmisen toiseussuhde tarkoittamaan vain jotakin tietynlaista ihmissuhdetta, kuten parisuhdetta tai perhesuhdetta, ja ajatella, että toiseuden merkitys näkyisi selvästi vain niiden kautta.

Toisaalta olen puolustanut näkemystä, että ihmisen elämä voi löytää *merkityksen* sikäli kuin se on yhteydessä toisiin ja tavoittelee toiselle tai toisille tärkeitä päämääriä. Paitsi että kyseessä on silloin mitä lihallisin ja arkitodellisin filosofia, voisivat toteutua myös ne tavoitteet, jotka Kant sisällytti 'ihmisyyteen päämääränä sinänsä'. Ne ovat itsen täydellisyys ja toisen onnellisuus,[458] ja niitä vastaavien tarpeiden voi sanoa tulleen osaksi ihmisen henkistä ja biologista rakennetta. Universaaleina ne ovat verrattavissa myös siihen, mitä Carl Gustav Jung tarkoitti mielen arkkityypeillä.[459] Ne ovat ihmisen ajatteluun liittyviä yleisiä sisältöjä, tarpeita ja toiveita, jotka ilmenevät ihmisen henkisen toiminnan rakenteissa, tuotteissa, unissa, musiikissa, myyteissä ja kertomuksissa.

9.2.2. Näkyvä ja näkymätön

Miten sitten toiseus voi tulla havaituksi ja huomioon otetuksi yhtä aikaa sekä ”kokemuksellisena” että ”transsendenttina”, on teoreettinen, aistimiseen ja päättelyyn liittyvä ongelma, joka johtuu induktiosta ajattelun järjestyksessä. Levinasin mukaan ihmisen ei *ensin* pitäisi rajata toista määritelmiin ja *sitten* kysyä, miten transsendentti voi näkyä äärellisessä ihmisessä. Sen sijaan pitäisi oivaltaa, että maailman jatkuminen tietokykymme tuolle puolen *saa ilmaisunsa* kokemuksessa annettuna erillisyytenä. Kyse ei siten ole induktivistisesta tai kausalistisesta ajattelusta vaan deduktiivisesta päättelystä ja kokonaisvaltaisesta oivaltamisesta.

Teoksessa *Totalité et infini* (1961) Levinas luonnehtiikin tätä tapahtumista toisen kasvojen kohtaamiseksi (*le face-à-face*) ja sanoo, että ”[i]hmi-

---

[458] Ks. Immanuel Kantin analyysia *Käytöllisen järjen kritiikin* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) ensimmäisessä kirjassa (§ 3–8).

[459] Arkkityypeistä ks. Carl Gustav Jungin teosta *The Archetypes and the Collective Unconscious* (*Über die Arhcetypen des kollektiven Unbewußten*, 1954) hänen koottujen teostensa *The Collected Works of C. G. Jung* osassa 9.

sen todellinen olemus [*la vraie essence*] näyttäytyy hänen kasvoissaan, joissa hän on äärettömän Toinen [*infiniment Autre*]."[460] Näin ymmärrettyinä kasvot eivät ole naamionkaltainen peite, jonka taakse minuus verhottaisiin, eikä kyse ole myöskään Erving Goffmanin "kasvotyöstä", jolle on tärkeää "kasvojen säilyttäminen" rooleja ylläpidettäessä. Sen sijaan Levinasin käsitys kasvoista kuvaa tämän vastakohtaa: todellisen minuuden paljastumista roolien alta, ihmisten aitoutta, moraalista alastomuutta ja haavoittuvuutta. Omasta mielestäni autenttisen minuuden idean täytyy piillä myös Goffmanin näkemyksen taustalla. Kasvojahan ei olisi tarpeen säilyttää muutoin kuin siksi, että sitä vaatii roolien takana asuva esteettisten ja eettisten arvotusten tekijä, joka toimii havaintojen kantajana ja jolle myös roolit voidaan vaatettaa, toisin sanoen minuus.

Kasvot ovat se ruumiinosa, jonka kautta tunnistamme toisen ihmisen häneksi itsekseen. Kun oivallamme myös hänen kehollisen erillisyytensä, tajuamme hänen transsendentin toiseutensa. Aivan kuten jo Heideggerin filosofiaa käsitellessäni totesin, toiseuden kokeminen on mahdollista vain suhteessa omaan kokemukseen, ja siksi oman olemassaolon kokemus muodostaa perustan myös erillisyyden, toiseuden ja erojen tunnistamiselle.

Levinas tosin arvosteli ja kehitti Heideggerin olemisanalyysia huomauttamalla, että jos asettaisimme toiseuden tunnistamisen kriteeriksi vain oman kokemuksen, mikään ei estäisi meitä totalisoimasta toista ihmistä omien käsitystemme alaisuuteen. Heideggerin käsitys olemassaolon kokemisesta on oman erillisyyden tunnistamiselle tarpeellista, mutta toisaalta se osoitti riittämättömyytensä etiikan luomiseen, esimerkiksi siihen, miksi päättäisimme pitää voimassa toisten ihmisten riippumattomuutta ja kunnioittaa heidän itsemääräämisoikeuttaan. Levinasin mielestä Heideggerin filosofia ja länsimainen filosofia yleensäkin ovat olleet oman itsen (*le moi*) näkökulmasta luotua totaliteetin (*totalité*) filosofiaa, eivätkä Husserl ja Heidegger merkinneet suurta käännettä filosofian historiassa.[461] He vain jatkoivat länsimaista tieto-opillisen filosofian perinnettä, jota leimaa se, että subjekti määrittää aina kohteen, mutta kohde ei juuri koskaan määritä subjektia. Tämän mukaan minä suorastaan pyrkii sulauttamaan kohteensa osaksi käsittämäänsä maailmaa, ottamaan sen omakseen, ja Levinas sanookin, että länsimaisessa filosofiassa Sama (*le Même*) aina määrittää Toisen (*l'Autre*), mutta Toinen ei koskaan määritä Samaa.[462]

Sen sijaan Levinas halusi luoda etiikkaa kokonaan muiden kuin itselle ominaisten seikkojen näkemiseen ja heijastelemiseen toisissa ihmisissä

---

[460] Emmanuel Levinas teoksessaan *Totalité et infini* vuodelta 1961 (s. 266).

[461] Levinas teoksessaan *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* vuodelta 1967.

[462] Levinas teoksessaan *Totalité et infini* vuodelta 1961 (s. 7).

tai todellisuudessa. Myös erilaisuuden ymmärtäminen on hänen mielestään tärkeää, mutta perustan etiikalle voisi luoda oivallus kuulumisesta kaikille ihmisille yhteiseen olemisen kokonaisuuteen. Tämä vastaa myös Meadin vuorovaikutusteoriaan sisältyvää ajatusta ”yleistyneestä toisesta” – paitsi että Mead päätyi yhteiskuntaihanteeseensa lähinnä *metodologisista* lähtökohdista toisin kuin Levinas, jonka filosofiaa leimasi alusta asti vahva *eettinen* missio. Lisäksi Levinas oli transsendentalisti toisin kuin Mead.

Mutta heidän ajattelussaan on myös yhteistä. Samaan tapaan kuin tunnistamme oliotodellisuuden muotoja suoriksi, neliöiksi ja ympyröiksi niiden transsendenttien ideoiden perusteella, tunnistamme toisen ihmisen toiseksi ihmisenä olemisen yleisten muotojen perusteella. Ajatus vastaa Meadin sosiaalisen havaitsemisen teoriaa ja hänen käsitystään ”yleistyneestä toisesta”. Tämän yhteisen olemisen oivaltaminen voisi Levinasin mukaan toimia etiikan yleispätevyyden perustana. Olemisen yleiset perusteet taas eivät ole sama asia kuin yksilöiden olemassaolo. Myös Levinas ajatteli Heideggerin tavoin, että *olemisella itsellään* on kaikkia ihmisiä määrittävä luonne, mutta hän laajensi Heideggerin olemisanalytiikkaa etiikan suuntaan sikäli, että Heideggerista poiketen hän alkoi pitää olemista itseään eettisesti ja moraalisesti velvoittavana.

Levinasin mukaan olemiseen (*il y a*) liittyy aina myös yksilöllinen komponentti, mutta oleminen sinänsä pitäisi ymmärtää yksilön kokemuksen ylittäväksi *transsendentiksi tekijäksi*, jonka perusteella oivallamme toisen yhtä aikaa samanlaiseksi ja erilaiseksi kuin itsemme.[463] Ajatus samanlaisuudesta perustuu tällöin ihmisenä olemisen yleiseen ideaan. Toisaalta näkemys toiseuden transsendenttiudesta ja palautumattomuudesta itseen nojaa olemisen idean transsendenttiin luonteeseen. Lopulta tämä ajatus on lähellä myös Heideggerin käsitystä, sillä hänkin näki olemisen *eri asiana* kuin yksittäisten olentojen erityiset kokemukset. Aikamme tiede ymmärtää Heideggeria ja Levinasia huonosti, koska eläytyminen näiden ajattelijoiden vaikutushistoriaan on tieteelle yhtä vierasta kuin klassinen geometria.

---

[463] Levinas korvasi Heideggerin *Dasein*-käsitteen omalla ilmaisullaan ”*il y a*” jo varhaisteoksessaan *De l'existance à l'existant* vuodelta 1947. Vaikka teema ulottuukin läpi Levinasin filosofian, hän puhui olemisesta varsin säästeliäästi pitäen filosofian perinnettä eksistenssin kuormittamana.

Heideggerin ajattelussa Levinasin olemista vastaisi ilmaus ”*Es gibt Sein*”, joka viittaa olemisen annettuna olevaan luonteeseen. Heideggerinkaan tarkoituksena ei ollut kiinnittää olemista läsnä olevaan nyt-hetkeen, vaan oleminen ikään kuin ”tulee” ja paljastuu kreikkalaisen *aletheia*-ajatuksen mukaisesti. Olemisen suhde subjektiin on tällöin eräänlaista ”anteliaisuutta”. Ks. esim. Heideggerin *Gelassenheit*-puhetta ja *Sein und Zeitia*.

9.2.3. Kohtaaminen ja geometria

Mikäli empiristin pitäisi rakentaa kolmesta edessään olevasta janasta kolmikulmainen kuvio, hän epäilemättä epäonnistuisi, sillä kolmion kokoaminen ei käy ilman tietoa siitä, miltä valmiin kuvion tulisi näyttää. Jo Platon muistuttaa ”Menon”-dialogissaan, että tämän ongelman ratkaisemista ei alun alkaen kannata yrittää ilman kontemplaation harjoittamista.[464] Aistit eivät voi antaa tietoa geometriasta. Samalla tavoin kuin kolmio ei *ole* se kolmio, jonka voisimme piirtää viivoittimella, ihmissuhteidenkaan mieli ei piile missään satunnaisessa oliossa, pisteessä, kulmassa tai tutkijan piirtämässä kuvassa. Vaihtoehdoksi jää, että näiden suhteiden luomisessa on kyse järjestyksestä, jonka alkuperä ja ymmärtäminen ovat transsendentissa ideoiden maailmassa. Käytännössä tämä ei tarkoita sinne muuttamista tai edes pyrkimistä, mutta johdattaa arvioimaan uudelleen tapaa, jolla asennoidumme itseen ja toisiin nyt ja tässä.

Ihmisen ja yhteiskunnan ymmärtämisestä tällä tavoin Edmund Husserl käytti sanontaa, että fenomenologia on ”mielen geometriaa”. Myös hän ajatteli geometrian täyttävän niin tarkkuuden, keskittymisen, menetelmällisen järjestyksen kuin transsendoivan ajattelunkin vaatimukset. Kun antropologiselta ja fenomenologiselta olemusajattelulta puolestaan on Husserlin jälkivaikutuksen näkökulmasta katsoen pohja pois, elämisen ja valintojen keskipisteenä pitäisi nähdä Heideggerin ja Levinasin tavoin inhimillinen situaatio, jossa ihminen todellistuu omassa eksistenssissään.

Tällaista johtopäätöstä epäsuoremman muistutuksen siitä, mitä merkitystä geometria-analyysilla voi olla ihmisten käsityksille omasta asemastaan kaikkeudessa, on antanut logoterapian kehittäjä ja elämän tarkoitusten pohditaan syventynyt Viktor E. Frankl eräässä esitelmässään, joka muistuttaa myös George H. Meadin sosiaalisen havaitsemisen teoriaa. Jos katsomme lieriötä päältä päin, sanomme, että se on pyöreä. Ja jos katsomme sitä sivulta, näemme suorakulmion. Mutta riippumatta siitä, millaisena sen kulloinkin näemme, näkemämme olio on lieriö, vaikka emme milloinkaan kykene erottamaan siitä sen enempää kuin omasta tai toistemme elämästä muuta kuin sen eräät *puolet*.[465] Katsommepa siis elämää tai toinen toisiamme miltä kannalta tahansa, osa kohteesta jää

---

[464] Kontemplaation tuloksena on *anamnesis*, mieleen palautuminen, jolloin kokemuksella tavoittamattomat oliot palautuvat mieleen muistuttaen samalla sielun transsendentista alkuperästä. Ks. Platonin dialogia ”Menon” (82a–86c).

[465] Ks. Viktor E. Franklin vuonna 1981 julkaisemaa teosta *Die Sinnfrage der Psychotherapie* (s. 11). Ajatus on sukua monille transsendentalisteille, kuten Spinozalle, joka halusi todistaa etiikan ”geometrisessa järjestyksessä”, ja Edmund Husserlille, joka pohti geometrian alkuperää jäljittäessään kykyämme idealisaatiohin *Krisis*-teoksessaan.

aina peittoon, ja siksi myös todellisuuden haltuunottoon tähtäävien tieteellisten pyrkimysten pitäisi olla varovaisia.

9.2.4. Tasapainoisen sulautumisen geometriamalli

Toiseuden ja todellisuuden näkymättömien puolien merkitystä korostaville filosofeille on usein sanottu, että tieteenharjoittajat ovat joka tapauksessa onnistuneet kehittämään erinomaisia arvauksia siitä, millaiselta todellisuus näyttää. Tiede perustuu hyvien oletusten ja luonnosten kehittelyyn. Lopulta nämä tieteenharjoittajat ovat raakkuneet itsepuolustuksekseen, ettei kai tiedettä tarvitse kieltää oman oletustenvaraisuutensa vuoksi! Olen tavallaan samaa mieltä. Tähän asennoitumiseen on liittynyt kuitenkin juuri sellaista tieteisuskoista hybristä, joka leimasi jo Edmund Husserlin idealismia ja joka koitui myöhemmin hänen menetelmänsä kohtaloksi sillä seurauksella, että hän joutui lieventämään metodologista ankaruuttaan tiedon suhteellisuuden tunnustamiseksi.

Husserlin alkuperäiseen näkemykseen geometriasta liittyi, että seuraamalla geometrian sääntöjä tietoisuutemme voisi rakentaa käsityksen myös tarkasteltavien asioiden kätkeytyvästä puolesta. ”Kartesiolaisissa meditaatioissaan” Husserl ajatteli, että toiset minät (*alter egot*) ovat olemassa oman minän ja sen tajunnan aktien perustamina.[466] Lisäksi Husserl katsoi, että myös oma ego *syntyy* samassa elämismaailmassa kuin toisen ego.[467] Koska elämismaailma on sekä omaa että toisen egoa perustava minän toteutumisyhteys, emme voi tarkastella *sitä* kokonaisuutena, ja siksi elämismaailmassa rakentuvat minuudet ovat nekin perimmältään transsendentteja. Sikäli kuin elämismaailmaa kuitenkin tutkitaan, joudutaan ylittämään aistikyvyn rajat, ja siksi Husserl kutsui tätä tarkastelutapaa transsendentaaliseksi fenomenologiaksi. Husserlin mukaan elämismaailman tematisoiminen voi tapahtua *päättelytoimituksena* samaan tapaan kuin kolmiulotteisen kappaleen epäsuora, geometrinen, havaitseminen.

Husserlin käsitys elämismaailman geometrisesta lähestymisestä motivoitui intersubjektiivisuuden kysymyksistä. Hänen ajatuksenaan oli, että vasta kun oma ego ymmärretään elämismaailman tuotteeksi, poistuu este ihmisten väliseltä ymmärtämiseltä. Fenomenologinen ilmeisyys (*die Evidenz*) perustuu ihmisten myötätuntoon, empatiaan (*die Einfühlung*),[468] ja

---

[466] Edmund Husserl teoksessaan *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge* vuonna 1929; *Husserliana*, osa 1 (s. 131–132).

[467] Elämismaailman käsitettä ennakoivina käsitteellisinä luomuksina Husserlin ”Kartesiolaisissa meditaatioissa” esiintyivät muiden muassa ’*die Ehrfahrungswelt*’ (s. 58), ’*die intermonadologische Gemeinschaft*’ (§ 56) ja ’*die intersubjektiven Gemeinschaft*’ (§ 58).

[468] Emt., § 5–7 ja s. 173.

eräässä vaiheessa Husserl luopui eksaktin tiedemiehen kurinalaisuudestaan jopa niin, että hän ajatteli empatian johtavan minuuksien yhteensulautumiseen (*die Paarung*).[469]

Tämä ei merkitse, että yksilöllisten minuuksien erot poistuisivat, mutta ihmiset voivat ymmärtää paremmin toistensa erilaisuutta. Kyse ei ole minän objektiivisesta liittymisestä toisiin egoihin vaan toisen yhä selvemmästä kokemisesta erillisenä olentona, mihin Husserl viittasi käsitteellä '*die Fremderfahrung*'.[470]

Sen sijaan *fenomenologisen tutkimuksen* toteutumisyhteydeksi tulee tätä kautta ihmisten välinen intersubjektiivinen minä ja sen kohteiksi minän aktiviteetit ja niiden merkitykset. Tätä kautta Husserl ratkaisi kokemuksellisen subjektivismin ja metodologisen objektivismin välisen ongelman tavalla, joka vastaa myös George H. Meadin käsitystä yleisinhimillisestä subjektiviteetista ymmärtämisen perustana. Nähdäkseni myös Meadin ajatus yleistyneestä toisesta olisi voinut olla filosofiassa elinvoimaisempi, jos se olisi perustettu transsendentaalifilosofisesti ja mikäli Mead olisi suostunut luopumaan oman aikansa positivistisista ja kehitysoptimistisista ihanteista tunnustaen tieteen rajallisuuden.

9.2.5. Subjektiviteetin arkkityyppisyys

Myös naturalistiset lähestymistavat ovat olleet ihmisen kokonaisvaltaisen ymmärtämisen kannalta opettavaisia. Samaan tapaan kuin ihmisen eri ruumiinosilla on lajihistoriallisesti muodostunut tehtävä, ihmisen sielunelämä perustuu Carl Gustav Jungin mukaan yhtäläiseen henkiseen rakenteeseen, jonka johdosta opimme nopeasti tuntemaan toisemme, vaikka emme olisi milloinkaan tavanneet.

Aivan kuten jo George H. Meadin ajattelua tarkasteltaessa todettiin, ihmisen älylliset tarpeet ja kielelliset kyvyt perustuvat luonnollisiin ominaisuuksiin, jotka ovat pitkälti arkkityyppisiä eli lajille tyypillisiä. Nämä kyvyt eivät kuitenkaan ilmene itsestään, vaan ne täytyy ikään kuin "aktivoida" kulttuurissa, jolloin niiden inhimilliset piirteet kehittyvät esiin. Kyse ei ole vain ruokahalun tai seksuaalisen intohimon tyydyttämisestä, vaan tunnemme ne muiden muassa rakkauden, arvostuksen ja onnellisuuden tarpeina, ja ne paljastuvat meille symboleina, jotka edustavat universaaleja tapahtumia tai tekoja mielessämme. Niiden juuret ovat osittain biologisessa perustassa, mutta niiden toteutumiselle on tärkeää, että ne voivat kasvaa esiin kulttuurissa, jossa teko voidaan tunnistaa symboliksi ja symboli teon merkiksi. Parhaiten asian on muo-

---

469 Emt., § 51. Kaksimielisyyttä asiaan voi nähdä liittyvän sikäli, että Husserlin käyttämä *Paarung*-käsite tarkoittaa myös parittelua.

470 Emt., § 49, 60 ja 62.

toillut teoriaksi Carl Gustav Jung, joka liikkui pitkälti omilla linjoillaan kollektiivisen tiedostumattoman käsitteensä kanssa.

Kulttuurin ja yhteisön osuus on tärkeää tunnustaa siksi, että *se on ainoa yhteys*, jossa arkkityyppiset tarpeet voivat esiintyä ihmisten välisinä suhteina ja jossa ne voivat saada merkityksen. Siten tämä näkemys on lähellä sitä, mitä myös Mead ajatteli yleisinhimillisen subjektiviteetin asemasta ja tehtävistä. Yleistynyt toinen on luonnehdittavissa kentäksi, jossa ihmisen biologiset taipumukset tulevat esiin henkisinä ominaisuuksina ja toimintoina ja jossa ne sopeutuvat ihmisyksilöä historiallisesti edeltävään kulttuuriin. Esimerkiksi tunteiden toteuttamistavat ovat tässä mielessä kulttuurisia. Ne perustuvat sosiaaliseen hyväksymiseen ja sisältävät myös normatiivista ainesta.

Heideggerin ja Levinasin näkökulmasta tätä universaalia kenttää voitaisiin luonnehtia eräänlaiseksi ”olemisen kokonaisuudeksi”. Olemisen ymmärtämisen ankkuri on tosin tällöin kiinnitettävä yksilötasolle: oman olemassaolon kokemiseen. Myöskään Jungin mukaan tunteiden arkkityyppisyys ei merkitse, että ne olisivat kaikille samanlaisia, mutta kylläkin sitä, että ne ovat niin yleisiä ja muodollisia ja niitä vastaavat toteutumistavat niin yksilöllisiä, että kulttuurissa tarvitaan suurempaa moniarvoisuutta kuin esimerkiksi Mead oli valmis kannattamaan. Yhdessä Meadia ja Jungia voisi tulkita niin, että kun tunnemme toisemme ihmisinä, tulkitsemme oikein toistemme lähettämät eleet ja merkit, ja kun ymmärrämme symbolien ja viestien monimerkityksisyyden, hyväksymme niitä vastaavien tunteiden ja ajatusten monenlaisuuden.

Tärkeää on, että arkkityyppit eivät ole tarkoin paljastettavissa vaan jäävät transsendenteiksi. Jungin mielestä niitä ei voida lainkaan määritellä, mutta voimme oppia ymmärtämään arkkityyppejämme kontemplaation ja henkisen kehityksen kautta. Näkemys vastaa Platonin näkemystä siitä, että henkisen elämän ideat ovat meissä valmiina ja että tietäminen on näiden ideoiden mieleen palauttamista. Kuitenkin Jungin ajatus on immanentti siksi, ettei se pidä arkkityyppejä todisteina ihmisen elämän jatkumisesta ajallisen elämän tuolle puolen. Ihmisen henkiset kyvyt on sidottu ihmisten yhteisöön siten kuin myös Mead ajatteli. Sikäli kuin henkisen elämän perustana on yksilöiden biologisten tarpeiden tyydyttäminen, tällainen ajatus on pohjimmiltaan individualistinen ja materialistinen, mutta tiedonfilosofisesti se on transsendentaalinen ja ihmiskäsityksensä osalta eettinen.

Ihmisen arkkityyppiset toiveet ovat muodollisia mutta välttämättömiä, kuten onnellisuus, joka Kantin mukaan seuraa siitä, ettei kukaan tahdo olla onneton, ja täydellisyys, joka seuraa siitä, että ihminen on syntyessään epätäydellinen ja vasta tulossa siksi, mitä ihmisen pitää olla. Se, miten nämä päämäärät jakautuvat suhteessa itseen ja toiseen, ratkaistaan transsendentaalisen etiikan mukaan seuraavasti. Pyrkimys itsen onnellisuuteen johtaisi hedonistiseen egoismiin. Toisaalta pyrkimys tehdä

toisesta täydellinen on mahdoton, sillä emme voi tietää, millainen toinen tahtoo olla. Pyrkimys sekä itsen että toisen onnellisuuteen tai sekä itsen että toisen täydellisyyteen puolestaan sisältävät ristiriidan, joten johdonmukaisinta on pyrkiä itsen täydellisyyteen ja toisen onnellisuuteen.[471]

Kun merkityksiin liittyy päämääriä, tarkoitusperiä ja eettisiä tavoitteita, ne voivat täydentyä tarkoituksilla. Tarkoitusten asettaminen itsen täydellisyyden ja toisen onnellisuuden kautta on definitiivisen ajattelun ylittämistä, mikä merkitsee, ettei tällaisessa filosofiassa ole kysymys pelkästä humanismista, joka perustuu monadiseen, suljetun järjestelmän mukaiseen, ihmiskuvaan. Koska emme voi ennalta tietää, minne uusi ihmissuhde meidät johtaa, tällaisen tavoitteellisuuden kautta avautuvat tarkoituksetkaan eivät ole ennalta näkyviä tai ilmeisiä. Pikemminkin ne ovat salattuja, aivan niin kuin tulevaisuus ja sen eri kehityskulut ovat. Usein ne myös jäävät sellaisiksi. Mutta tähän voisi lisätä niin kuin Kant, että jo itsen täydellisyyttä ja toisen onnellisuutta kohti *pyrkimisessä* näkyy se, miten onnellisia todella olemme.

---

471 Immanuel Kant *Käytöllisen järjen kritiikissään* (*Kritik der praktischen Vernunft*) vuonna 1788 (§ 3–8).

10.

Hyvä paha yhteiskunta

Emmanuel Levinasin mielestä etiikkaa ei tarvitse perustella tietoteoreettisesti, sillä tiedollinen maailmanhahmotus epäonnistuu joka tapauksessa. Sen sijaan hän katsoi, että etiikka voisi alkaa suoraan käytännön toiminnasta, politiikasta. Näennäisestä kaukaisuudesta huolimatta ajatus on samansuuntainen George H. Meadin etiikka- ja yhteiskuntanäkemyksen kanssa. Myöskään Mead ei muotoillut systemaattista etiikan teoriaa, eikä hän pyrkinyt esiintymään moraalifilosofina. Sen sijaan hän halusi luoda ihmisen toiminnalle, kielelle, vuorovaikutukselle ja inhimillisen järjen käytölle tieteellisen selitysmallin, joka voisi toimia pohjana myös yhteiskunnan suunnittelulle ja ohjailulle. Tieteen parhaiden perinteiden mukaisesti Mead katsoi, että tuon mallin tulisi olla – aivan kuten tieteellisten lakien ja ihmisoikeuksienkin – yleismaailmallinen.

Levinasin ja Meadin ihanteet ovat hyvin ymmärrettäviä: Jos etiikka ei toteudu käytännön yhteiskuntaelämässä ja politiikassa, niin missä sitten? Ja jos moraalifilosofeilla jotain vaikutusvaltaa on, niin missäpä muualla se voisi näkyä kuin politiikassa tai politiikkana? Politiikka on tärkeä filosofisen järjen käytön ja etiikan toteutumisyhteys, sillä politiikan kautta kanavoidaan paljon ihmisten elämään vaikuttavaa valtaa. Sitä voidaan käyttää ihmisten eduksi tai haitaksi. Niinpä politiikka on filosofien keskeistä toiminta-aluetta ja vallan käytön arvostelua, eikä politiikkaa ole syytä rajata vain julkisissa edustuselimissä toimimiseen. Politiikalla voidaan tunnetusti tarkoittaa kaikkea yhteisten asioiden hoitoa ja henkilökohtaisia elämäntapavalintoja.

Entä voiko näin perustetulla moraalifilosofialla olla tulevaisuutta? Voiko tämäntyyppinen eettinen ajattelu tuoda filosofiaan jotakin sellaista, mitä systemaattisessa etiikassa ei ole osattu ottaa huomioon? Voiko moraalisen valmiustason nostaminen korvata tai täydentää eettistä analyysia moraalin sydänverellä tai sellaisella henkilökohtaisella reflektiolla, jota voitaisiin sanoa myös omantunnon ääneksi? Tätä tietä teoreettisen etiikan alueelta päädytään nopeasti normatiivisen etiikan piiriin, jossa joudutaan vastaamaan kysymyksiin hyvästä ja pahasta sekä oikeasta ja väärästä, ja niihin liittyen myös asioiden ja ilmiöiden hyödyllisyydestä tai haitallisuudesta, sekä lopulta laillisuudesta tai laittomuudesta.

Yksilönkokemuksen piirissä voidaan helpostikin sanoa jonkin asian olevan hyvää tai pahaa sillä perusteella, mitkä ovat asian vaikutukset *yksilön* omaan elämään. Aivan ilmeisesti on olemassa myös jotain *yhteiskunnan* tai kokonaisuuden kannalta hyvää tai pahaa. Useimmiten kyseessä ovat kuitenkin vain edut tai haitat. Hyvä ja paha onkin yleensä voitu johdella joistakin filosofisista tai uskonnollisperäisistä katsomuksista, joissa tietyt asiat tai ilmiöt määritellään yksiselitteisesti hyviksi tai pahoiksi. Toisissa tapauksissa ne on voitu johtaa asioista tai ilmiöistä, jotka koetaan myönteisinä tai kielteisinä, hyödyllisinä tai haitallisina. Tällöin ne eivät kuitenkaan ole välttämättä hyviä eivätkä pahoja sinänsä. Hyvän ja pahan käsitteitä onkin tavattu nykyään pitää joko olemusajattelua edustavina käsitteinä tai pelkistä subjektiivisista hyöty- tai haittanäkökohdista nurinkurisesti johdeltuina.

'Hyvä' ja 'paha' ovat etiikan käsitteitä, kun taas 'oikea' ja 'väärä' ovat moraalin käsitteitä. Hyvän ja pahan käsitteet edellytetään lähinnä siksi, että muutoin eettistä keskustelua ei voitaisi käydä. Etiikassa puhutaankin kahden tason refleksiosta. Ensimmäisessä vaiheessa ihminen perehtyy eettisiin arvoihin, kuten hyvyys, totuus ja kauneus. Toisessa hän valitsee tietyt arvot omiksi arvoikseen antaen niille henkilökohtaisen merkityksen. Näin syntyy arvoarvostelmia. Myös hyvä ja paha ovat pelkästään muodollisia käsitteitä, kunnes ne saavat sisällön subjektin omassa arvopuntarissa. Kun arvoarvostelmat ovat subjektiivisia, ne vastaavat arvostuksia, ja perinteisesti filosofiassa tutkitaankin yleispäteviä arvoja, kun taas sosiaalipsykologia tutkii ihmisillä olevia arvostuksia.

Hyvän ja pahan käsitteet voivat olla ideologisesti latautuneita, mutta ne voivat liittyä arvoihin myös filosofisesti perustellulla tavalla. Tällöin ne ovat eettisesti vaativia ja velvoittavia. Mikäli hyvää ja pahaa ei edellytettäisi ja määriteltäisi sisällöllisesti, etiikan teoriaa ei voitaisi luoda. Oikea ja väärä, hyöty ja haitta sekä laillinen ja laiton voidaan määritellä vain suhteessa siihen, mikä on hyvää tai pahaa. Eettisestä hyvästä tai pahasta voidaan johdella moraalisesti oikea tai väärä, niistä sitten se, mikä on hyödyllistä tai haitallista, ja näistä käytännön näkökohdista edelleen käsityskanta, jonka mukaisesti jotakin pidetään laillisena tai laittomana. Hyötynäkökohdat ja normit ovat voimassa vain suhteessa niitä ylempiin moraalisiin ja eettisiin arvoihin ja periaatteisiin. Niinpä normeista ja hyötynäkökohdista ei voida johdella moraalisesti oikeaa eikä väärää eikä niistä etiikkaan liittyvää hyvää eikä pahaa. Sillä tavoin meneteltäessä valjastettaisiin kärryt hevosen eteen.

Esimerkiksi kärsimystä voidaan pitää pahana asiansa sinänsä. Kärsimys on kielteistä sen oman luonteen vuoksi, ei siksi, että se on esimerkiksi laitonta. Sen sijaan laitonta kärsimyksen aiheuttamisen pitää olla siksi, että se tuottaa ihmisille pahan kokemuksen. Juuri kärsimyksen pahasta olemuksesta voidaan johdella yleinen väite, että kärsimyksen aiheuttaminen on väärin, että siitä on haittaa ja että sen vuoksi

kärsimyksen tahallista tuottamista on syytä pitää myös laittomana. Hyvä ja paha säilyvät etiikan peruskäsitteinä siitäkin huolimatta, että niitä voidaan pitää joissakin tapauksissa ideologisina.

Meadin ja Levinasin yhteiskuntaopetusten kannalta ratkaisevaa on, että molempien mielestä moraali voi perustua hyvän ja pahan tuntemiseen. Hyvä ja paha hahmottuvat tällöin helposti ehdottomiksi. Toisaalta kummankin ajattelussa painottui moraalirelativismi. Sekä Levinasin edustamassa normatiivisessa etiikassa että Meadin pragmatismissa hyvän ja pahan arviontiperusteina pidetään hyötynäkökohtia ja käyttökelpoisuutta.

Ei ole epäilystäkään, ettei intellektuellien tehtävänä olisi nykyäänkin sanoa hyvää hyväksi ja pahaa pahaksi – kunhan on ensin selvitetty, mitä nämä asiat ovat tai merkitsevät. Keskeisen kysymyksen muodostaa, millä edellytyksillä filosofit voisivat ottaa tämän tehtäväkseen. Millä tavoin pragmatistinen yhteiskuntateoria onnistuu eettisissä päämäärissään ja miksi universaalin merkityksenteorian varaan järjestyneestä yhteiskunnan koneesta tulisi ulos nimenomaan moraalista hyvää?

Meadin moraalifilosofisina päämäärinä ja eettisen toiminnan arviointiperusteina olivat vapaus, tasa-arvoisuus ja solidaarisuus, josta voitaisiin käyttää myös valistusfilosofisesti ”veljeyden” nimeä. Niihin voitaisiin lisätä vielä järki ja demokratia, joiden yhdistäminen on tosin aina ollut ongelmallista. Meadille etiikka oli pitkälti valistusfilosofista politiikkaa, ja hänen yhteiskuntafilosofiassaan näkyykin selvästi se, miten pitkälle Ranskan suuren vallankumouksen vaikutukset lopulta levisivät. Ne eivät päätyneet vain Yhdysvaltain itsenäisyysjulistukseen ja perustuslakiin vaan välittyivät myös amerikkalaisen pragmatismin osaksi.

Vapaus oli valistusfilosofeille ihanne ja päämäärä, jota kohti ihmisten pitää kulkea. Sen sijaan lähtökohdaksi vapaus soveltui huonosti, sillä ihmiset eivät yleensä ole lähtökohdiltaan kovin vapaita. Tasa-arvo puolestaan sopii huonosti päämääräksi, sillä tasa-arvon tavoittelu sisältää usein keinotekoisuutta ja samanlaistamisen pyrkimyksiä. Niinpä parhaana tulisi pitää mahdollisuuksien tasa-arvoa, jonka katsotaan kuuluvan jokaiselle ihmiselle elämän lähtöviivalla. Veljeyttä puolestaan voidaan pitää ihmisten yhteenkuuluvuuden ja vastavuoroisuuden tunnustamisena, kun taas järjen tehtävänä on toimia yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden päättelysääntönä.

Eniten ehkä vaaditaankin juuri järjeltä, ja siksi myös ongelmat, joita Meadin ja Levinasin edustama etiikan hanke sisältää, liittyvät järkeisuskon asemaan. Tässä kirjani viimeisessä pääluvussa koetan pohtia, millä tavoin meadiläinen yhteiskuntafilosofia poikkeaa klassisesta valistusfilosofiasta tai vastaa sitä. Voidaanko universalistista, yleispäteville ja yleisinhimillisille ihanteille perustuvaa, etiikkaa luoda? Onnistuuko se tehtävissään, vai jääkö se vain idealistiseksi sanahelinäksi? Ranskan suuri vallankumous ja valistusfilosofiahan epäonnistuivat drastisesti

saaden vastaansa kulttuurin elämänvierautta korostavan rousseaulaisen aallon, joka korosti ”takaisin luontoon” palaamisen välttämättömyyttä. Valistusta vastaan vyörytettiin vihdoin sekä marxilaisen materialismin ja sosialismin eri virtauksia että ihmisen irrationaalisuutta, viettienvaraisuutta ja eläimellisyyttä korostavaa nietzscheläisyyttäkin, ja molempia täydennettiin ihmisen pimeää puolta valaisseella psykoanalyyttisella viisaudella. Onko puhtaasti rationalistisella pragmaattisen ”hyvän” hankkeella mitään mahdollisuuksia maailmassa, joka näyttää olevan läpeensä mätä?

10.1. VALISTUS, VAPAUS JA JÄRKI

Keskeistä etiikassa ei ole pitkään aikaan ollut se, miten etiikan teoriat toimivat vaan kuinka eettisesti yhteiskunta toimii, toisin sanoen, kannustavatko tai rohkaisevatko yhteiskunnan normit moraalifilosofisesti korkealaatuiseen järjen käyttöön. Toisella tavalla sanottuna: miten ihmisyksilöt käyttävät vapauttaan oman hyvänsä tai yhteisen hyvän edistämiseen? Koska etiikka ilmenee politiikkana, etiikan lopputulokset punnitaan tekoina ja tuloksina, ei teorioina.

Hyvä ja paha liittyvät ihmisten yhteiskuntasuhteisiin vapauden ja järjen kautta. Ne puolestaan ovat välittyneet tieteen ja filosofian piiriin valistuksen aikakauden ohjelmallisista pyrkimyksistä. Ansiokkaimmin näiden asioiden yhteenkuuluvuutta ja ongelmia ovat käsitelleet Frankfurtin koulukuntana tunnetun suuntauksen filosofit Erich Fromm, Theodor W. Adorno ja Max Horkheimer. Tärkeimpiä vaikuttimia heidän yhteiskuntafilosofiselle työlleen olivat suursodille ominainen totaalisen väkivallan käyttö, nationalismin esiinnousu ja maailmansotien välistä aikaa leimanneet yritykset imperialismin palauttamiseen.

Myös George H. Meadin yhteiskuntateoriaa motivoivat ensimmäisen maailmansodan tapahtumat. Erityisesti häntä kiinnosti Yhdysvaltain rooli vapauden ja demokratian takaajana, mutta myös sodan seurauksilla oli tärkeä merkitys Meadin yhteiskuntafilosofisille näkemyksille. Siirtomaaimperialismin kukistuminen ja Yhdysvaltain nousu suurvallaksi Britannian, Saksan ja Ranskan tilalle puhutteli yhdysvaltalaisten filosofien itsetuntoa, ja monet amerikkalaisfilosofit kokivatkin velvollisuudekseen ottaa vetovastuun valistuksen ideoiden toteuttamisesta. He näkivät eurooppalaisten suurvaltojen illankoitossa oman auringonnousunsa siksi, että Yhdysvalloissa oli aiemmin koettu sama siirtomaaherruudesta vapautuminen, joka kohtasi monia Euroopan ulkopuolisia maita ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Imperialismin vastustajiin oli tällöin helppo yhtyä. Uskoa yleismaailmallisiin eettisiin ihanteisiin puolestaan kohotti se, että Yhdysvalloissa oli onnistuttu saavuttamaan kansallinen yksimielisyys verisen sisällissodan ja rotukiistojen tuottamien haavojen kas-

vettua umpeen. Tätä universaalia harmoniaa Yhdysvallat on sittemmin jakanut lahjaksi myös muille, ja suuri osa Meadin politisoitumisesta onkin selitettävissä Yhdysvaltain sisäisellä historialla: amerikkalaisten pyrkimyksellä projisoida omia hajanaisuuden kokemuksiaan haluunsa hallita muita kansoja ja maita.

Myös Meadin ajattelussa saksalaisen imperialismin arvostelu saattaa vaikuttaa jokseenkin keinotekoiselta, jos sitä verrataan Yhdysvaltain 1900-luvun suurvaltapolitiikkaan. Meadin yhteiskuntapoliittiset hankkeet jäivät monille pragmatisteille tyypilliseen tapaan julistusmaisiksi ja filosofisesti katsoen kepeähköiksi kannanotoiksi demokratian, vapauden ja rationalismin puolesta. Ongelmaksi jäi, mitä näiden ihanteiden organisoimisesta politiikaksi voi seurata. Aivan kuten Frankfurtin koulukunnan filosofien valaisemina tiedämme, vapauden ja järjen liitto ei tahtonut oikein toimia.[472]

10.1.1. Vapauden vaarallisuus

Erich Fromm (1900–1980) oli saksalainen filosofi ja psykoanalyytikko, joka etsi syitä natsismin ja fasismin esiinnousuun eurooppalaisen ihmisen vapauskriiseistä. Hän toimi Max Horkheimerin perustamassa Frankfurt am Mainin Sosiaalitutkimuksen instituutissa (*Institut für Sozialforschung*) aina siihen asti, kunnes kansallissosialistit nousivat valtaan Saksassa 1933. Tämän jälkeen Fromm siirtyi Geneveen ja sieltä seuraavana vuonna Columbian yliopistoon New Yorkiin. Yhdysvaltoihin muutettuaan hän alkoi analysoida fasismin psykopatologiaa systemaattisesti. Vuonna 1941 julkaisemassaan teoksessa *Escape from Freedom* (suom. *Pako vapaudesta*) Fromm katsoi, että kirkollisten auktoriteettien alaisuudesta vapautuneet ihmiset eivät olleet henkisesti valmiita ottamaan vastaan valistuksen tarjoamaa vapauden ilosanomaa vaan altistuivat maallisten auktoriteettien johdettaviksi.[473] Kun uskonnolliset auktoriteetit ja sisäinen omantunnon ääni oli kumottu tai kyseenalaistettu, ne voitiin korvata ulkoisella mutta tämänpuoleisilla johtajilla sekä propagandan julistuksella. Varsinkin työväenluokkaan ja keskiluokkaan kuulu-

---

[472] Kuten Michael C. Hoover toteaa artikkelissaan ”Adorno and Mead – Toward an Interactionist Critique of Negative Dialectics” (1986), Theodor W. Adorno oli monien muiden Frankfurtin koulukunnan edustajien tavoin aivan liian viehättynyt negatiivisuudesta, ristiriidoista ja kulttuuripessimismistä ollakseen kiinnostunut Meadin ajattelusta, joka oli läpikotaisin toiveikasta, konstruktiivista ja täynnä tulevaisuutta koskevaa odotusta. Poikkeuksen teki koulukunnan ”nuoren polven” edustaja Jürgen Habermas, jolle Mead kelpasi utopistina ja yleismaailmallisena visionäärinä sekä soveltuvin osin myös universalistisena metodologina.

[473] Erich Frommin vuonna 1941 julkaistu *Escape from Freedom* on aiemmin suomennettu myös nimellä *Vaarallinen vapaus*.

neet ihmiset antoivat kannatuksensa totalitaristiselle ideologialle ja kurinpidolle helposti, vaikka he myös kärsivät siitä eniten.

Fromm onnistui selittämään ihmisten alttiutta auktoriteeteille viittaamalla yhteiskunnallisiin ja sosiodynaamisiin tekijöihin, mutta kysymyksenalaiseksi jäi, miksi eri ihmisyksilöt asennoituivat kovin eri tavoin tarjolla olleeseen poliittiseen propagandaan. Pelkkä yhteiskuntatieteellinen lähestymistapa, jossa ihmisten käyttäytymistä tarkasteltiin sosiodynaamisesti joukkoliikkeenä, ei riittänyt selitykseksi, vaan eri yksilöiden erilaista asennoitumista oli tutkittava yksilöpsykologisilla ja psykoanalyyttisilla selitystekijöillä.

Keskeisen kysymyksen muodosti, miksi tavalliset ja moraalisesti vilpittömät ihmiset hyväksyivät brutaalin politiikan ja kannattivatkin sitä hurmioituneesti jopa niin, että natsismin ja fasismin voidaan sanoa olleen pitkälti juuri tavallisuuden ihanteen ja massakulttuurin ympärille rakentunut ilmiö. Miksi taas toiset lähtökohdiltaan yhtä viattomat ihmiset pidättäytyivät kansankiihkoilusta ja kykenivät säilyttämään moraalisen harkintakykynsä? Tätä ei voida selittää pelkästään yhteiskuntatieteellisesti vaan yksilöpsykologisesti.

Vuonna 1973 julkaisemassaan teoksessa *The Anatomy of Human Destructiveness* (suom. *Tuhoava ihminen*) Fromm piirsi kuvaa persoonallisuustyypistä, jossa yhdistyvät auktoriteettiuskoisuus ja poikkeuksellinen aggressiivisuus. Ne eivät nousseet vain keski- ja työväenluokkaisesta ahdistuksesta, kasvatuksesta tai järjestelmälle ehdollistamisesta, vaan Frommin mukaan vihamielisyyttä ilmaisevaa ja autoritaarista persoonallisuustyyppiä leimaa myös gastroenterologinen toimintahäiriö, jonka johdosta ihminen tuntee eräänlaista jatkuvaa pahaa oloa ja jonka vuoksi hänen mielihyvärakenteensa ja yllykkeensä muodostuvat vihamielisiksi ja sadomasokistisiksi. Kyseinen henkilö saattaa olla työssään ja ihmissuhteissaan hyvin tunnollinen, säntillinen ja moitteettomalta vaikuttava henkilö, ja hänen sadomasokisminsa saattaa esiintyä sovinnaisiin ja hyväksyttäviin muotoihin naamioituneina, kuten saivarteluna ja pikkutarkkuutena, tai se voi ilmetä myös ihmisten välistä etäisyyttä luovana ja ylläpitävänä imarteluna ja lipevyytenä, joiden takaa nämä ihmiset käyttävät välinpitämättömästi valtaa.

Frommin analyysien mukaan natsismin ja fasismin suosio perustui ihmisten haluun paeta omaa vapauttaan ja turvata henkilökohtainen asemansa sekä hyvinvointinsa hierarkkiseen järjestelmään ja sen komentoketjuun sulautumalla. Mutta se edellytti samanaikaisesti myös yksilötasolla esiintyvää taipumusta ja psykopatologiaa, johon viitaten Fromm selitti johtavien natsien kylmäkiskoisuutta, heidän mielialojensa muutoksia, ylemmyydentunnon ja alemmuudentunnon välillä vaihtelevaa nöyristelyä ja muiden ihmisten nöyryyttämistä.

Frommin mukaan ihmiset saattoivat kiertää moraalisen vapautensa ja vastuunsa lähinnä kolmea tietä: (1) liittymällä kaltaistensa joukkoon alis-

tumalla tai alkamalla alistaa muita, (2) kieltämällä olemassaolon vaikeuden pyrkimällä tuhoamaan sen subjektina toimivan minuuden tai toiseuden ja (3) pakenemalla omaa vapauttaan autoritaarisiin hierarkioihin, joissa toiset ihmiset tekevät moraaliset valinnat itsen puolesta. Kaikissa näissä tapauksissa ihmiset pakenevat omaa vapauttaan ja identiteettiään. Kun samoja persoonallisuudenpiirteitä voitiin löytää kaikista kansankerroksista, saatettiin havaita, että julma sadistinen natsi asui mahdollisuutena monissa aivan normaaleissa ihmisissä ja että myös johtavat natsit vain edustivat työväenluokkaisista ja keskiluokkaisista ihanteista voimansa saavaa tavallisuuden ihannetta, jonka valossa omana yksilöllisenä itsenään olemista pidettiin suurena ongelmana.

Frommin analyysien kautta valottuu, että totalitaristinen poliittinen vallankäyttö oli osa subjektiuden kriisiä ja ihmisten vieraantumista itsestään. Nationalismista puolestaan tuli suosittua siksi, että se tarjosi turvalliselta tuntuvan tien oman vapauden pakenemiseen tai sen näennäiseen tavoitteluun.

10.1.2. Välineellinen järki ja pragmatismi

Theodor W. Adorno ja Max Horkheimer puolestaan lähestyivät totalitarismin ja mekanistisen väkivallan ongelmia enemmänkin yhteiskuntatieteellisin kuin psykologisin argumentein. Vuonna 1947 julkaisemassaan teoksessa *Dialektik der Aufklärung* (suom. *Valistuksen dialektiikka*) he tulkitsivat 1900-luvun totalitaristisia ideologioita ja massakulttuuria eräänlaisiksi järjen hairahduksiksi. Heidän mielestään valistusfilosofian pyrkimys edetä järjellisin keinoin kohti vapautta, veljeyttä ja tasa-arvoa typistyi 1800-luvun lopulta lähtien pelkästään *välineellisen* järjen hyödyntämiseksi. Modernilla aikakaudella useat filosofit omaksuivat positivistisen tieteen, pragmatistisen filosofian ja naturalistisen maailmankatsomuksen ihanteet ja keskittyivät vain siihen, millä tavoin annettuja sekä itsestään selvinä pidettyjä arvoja ja päämääriä voitaisiin tavoitella mahdollisimman *tehokkaasti*. Filosofit eivät enää mieltäneet tehtäväkseen yhteiskunnallisten päämäärien ja arvojen asettamista vaan keskittyivät järkeilemään, kuinka yhteiskunnan kone saataisiin toimimaan mahdollisimman sujuvasti ja ongelmattomasti.

Tyypillistä tämä oli pragmatismille, jonka piirissä totuus määriteltiin sellaiseksi, mikä on hyödyllistä tai käyttökelpoista. Tätä asennoitumista olisikin voinut korjata, aivan kuten J. E. Salomaa, joka huomautti jo teoksessaan *Totuus ja arvo* (1926), että todellisessa filosofiassa ”jotakin arvostelmaa ei pidetä totuutena siksi, että se hyödyttää toimintaa, vaan päinvastoin se hyödyttää toimintaa siksi, että se on tosi”.[474]

---

[474] J. E. Salomaa teoksessaan *Totuus ja arvo* vuodelta 1926 (s. 361).

Pragmatismille tyypillistä on ajatus, että totuus syntyy toiminnan tuloksena ja ideat ovat tosia, koska toiminta onnistui. Sen sijaan filosofisesti katsoen toimintaa pidetään onnistuneena, jos se vastaa ideoita. Pragmatismissa ihminen nähdään sopeutujana ja mukautujana, joka ei itse määritä toimintansa ihanteita, kun taas filosofian mukaista on itse asettaa ihanteet, arvot ja päämäärät sekä arvioida tekojen onnistumista niiden valossa.

Pragmatismista puuttuu siis sellaista periaatteellisuutta, joka on ominaista filosofialle. Kuten Herbert Marcuse huomautti teoksessaan *One Dimensional Man* (suom. *Yksiulotteinen ihminen*), sujuvuutta ja ongelmattomuutta painottava ajattelu on kuolettanut järjen ja kriittisyyden, mikä puolestaan on merkinnyt myös filosofien tehtäväkuvan ja identiteetin muutosta. Päämäärien asettajista ja analysoijista on tehty pelkkiä koneiston voitelijoita, ja subjektina olemisen kriisi on tätä kautta ulottunut myös filosofien ja muun älymystön piiriin.

Sen sijaan vielä Platonin ja Aristoteleen sankarillisella kultakaudella filosofien tehtäväksi miellettiin päämäärien itsensä pohdiskelu – esimerkiksi sen analysointi, mikä loppujen lopuksi on hyvää tai pahaa tai oikeudenmukaista tai epäoikeudenmukaista – eikä filosofiaa ollut kavennettu pelkkien laskettavissa ja mitattavissa olevien hyötyjen ja haittojen puntaroinniksi. Adornon ja Horkheimerin mielestä 1900-luvun totalitarististen ideologioiden julmuus juonsi juurensa järjen mekanistisesta alistamisesta palvelemaan vain käytännöllisiä, talouden, hallinnon tai tekniikan sanelemia päämääriä. Juuri näin syntyi välinerationaalinen ajattelu, joka eroaa päämäärärationaalisesta hyvän ja pahan filosofisesta pohdinnasta. Tähän nurinkurisuuteen perustuu myös teoksen nimi, *Valistuksen dialektiikka*, joka viittaa valistusihanteiden ja järjen kääntymiseen dialektisesti päälaelleen.

Vielä samana sodan jälkeisenä vuonna 1947 julkaisemassaan toisessa teoksessa *Eclipse of Reason* (suom. *Välineellisen järjen kritiikki*) Max Horkheimer täydensi valistuksesta luomaansa tulkintaa ja terävöitti välinerationalismin ja päämäärärationalismin välistä eroa subjektiivisen järjen ja objektiivisen järjen käsitteillä. Horkheimerin mukaan subjektiivinen järkevyys tyytyy tulkitsemaan järkevyyden ja järjettömyyden eroa pelkästään hyötyjen ja haittojen perusteella, kun taas objektiivinen järkevyys vaivautuu ajattelemaan myös niitä päämääriä ja arvoja, joiden valossa asiat ja ilmiöt on ylipäänsä mahdollista mieltää hyödyllisiksi tai haitallisiksi. Viimeksi mainitussa tapauksessa huomio voi keskittyä eettisesti hyvään ja pahaan tai moraalisesti oikeaan ja väärään pelkkien hyöty- ja haittanäkökohtien sijasta. Horkheimer arvosteli monien muiden Frankfurtin koulun jäsenten tavoin paitsi nationalismia ja neuvostokommunismia, erityisesti myös positivismia, pragmatismia ja naturalismia, ja hän jatkoi arvosteluaan vielä tutkimuslaitoksensa toimiessa New Yorkissa ja Los Angelesissa.

Horkheimer piti positivistista tieteenihannetta syypäänä valistuksen ihanteiden vääristymiseen, sillä positivistit olivat katsoneet, että kaikki filosofian perinteiset kysymykset voitiin joko ratkaista kokeellisen tieteen keinoin tai todeta mielettömiksi näennäisongelmiksi. Tämä vähensi filosofiasta pois kaikki transsendentaalisiksi miellettävät ainekset, kuten kysymykset hyvästä ja pahasta, ja samalla se kuihdutti myös yhteiskunnallisen ihanteellisuuden sekä lakaisi pois toiveikkuuden. Filosofia typistettiin kokeellisen tieteen oppipojaksi, jolle filosofien piti kehitellä vain menetelmiä. Juuri tämäntyyppinen kuohiminen johti filosofian banalisoimiseen, jonka tuloksena järjestä jäi jäljelle pelkkä soveltava kalkylointi, hyötyjen ja haittojen mittaaminen. Vapaa ja avoin filosofia sekä julkinen järjen käyttö korvattiin byrokraattisella ja sosiaaliteknokraattisella komitealaitoksella sekä nykyisin muodissa olevalla konsulttidemokratialla, jossa asiantuntemus ja filosofia suljetaan hallintodiskurssin sisäpuolelle oikeuttamaan poliittisen ja taloudellisen vallan toimia.

Ei olekaan ihme, miksi pragmatismi ei ole ollut kovin suuressa suosiossa sen enempää Frankfurtin koulukunnan piirissä kuin muidenkaan sellaisten filosofien keskuudessa, jotka ovat pelkän selittämisen ja ymmärtämisen sijasta halunneet myös kritisoida yhteiskuntaa. Pragmatistit halusivat johdella tieteellisen tiedon ja totuuden käytännöllisperäisesti vain siitä, mikä on käyttökelpoista ja hyödyllistä ja mikä toimii käytännössä. Näin ollen ei voida pitää ihmeenä, että pragmatismia on moitittu yhtä pinnalliseksi kuin amerikkalaista kulttuuria kokonaisuudessaankin. Vaikka Yhdysvallat myönsi aikoinaan turvasataman muun muassa Frankfurtin koulukunnan filosofeille, heidän ajatuksensa eivät alun perin nauttineet Yhdysvalloissa sen suurempaa suosiota kuin amerikkalainen pragmatismi heidän omassa piirissään. Yhdysvaltalainen pragmatismi ei ollutkaan sen paremmin tai syvällisemmin perusteltua kuin järjen välineellinen ja mekanistinen taantuminen laskento-opiksi Euroopassa. Molemmat loivat tieto- ja totuuskäsityksensä sen varaan, mikä on hyödyllistä, toimivaa ja käyttökelpoista. Myönteistä tässä älyllisessä tyhjiössä oli vain se, että Amerikassa kyseinen epä-älyllisyys ei kanavoitunut nationalistiseksi oman edun ajamiseksi, ainakaan vielä toisen maailmansodan aikana. Tämä johtunee ainakin osittain siitä, että Yhdysvalloilla oli takanaan rasistinen historia, ja avointen haavojen arpeuduttua niiden pitäminen liitoksissaan miellettiin kansallisesti tärkeäksi päämääräksi. Pragmatismi yhdistyi huvittelun ja pinnallisuuden kulttuuriin maanosassa, jossa elintilaa ja taloudellisia resursseja oli riittävästi tarjolla, eivätkä niukkuudesta johtuvat konfliktit yltäneet lietsomaan etnisiä erimielisyyksiä, kuten Euroopassa.

Vanhalla mantereella, jossa filosofialla oli pitemmät perinteet, valistuksen aate epäonnistui siksi, että positivismin ja pragmatismin ihanteet typistivät filosofian pelkäksi disipliiniksi ja tieteenalaksi, eikä tiedon ja totuuden luonnetta pohdittu enää älyllisin keinoin. Ilmiöön liittyi vielä

naturalismi, jonka mukaisesti oikeassa oleminen käsitettiin voitolle selviytymiseksi ja kilpailijoiden lyömiseksi. Tämä kaamea ajattelutapa oli myös natsien eräs vaikutin – ja juuri siksi välineellistä järkeä voitiin arvostella rationalismin pikkutarkaksi, joskin vääristyneeksi, toimeenpanoksi.

Myös Olympokselta saatua ja pelkästään transsendentaalisin perustein muodostettua järkevyyttä voidaan tietenkin arvostella mielivaltaisuudesta. Kontemplaation ja mietiskelyn tuottamat viisaudet eivät välttämättä edusta älyllisyyttä eivätkä järkiperäisyyttä, ja usein ne ovatkin johtaneet yhtä hämärille teille kuin käytännönläheinen ja välinearvoja painottava rationaalisuus. Kielteisintä näyttöä tästä ovat antaneet erilaiset uskonnot. Ne eivät ole koskaan hyväksyneet ennakkoehdotonta ja kriittistä asioiden tarkastelua, joka puolestaan on rationalismin ja tieteen tunnusmerkki. Toiselta puolen puhtaaseen intellektuaaliseen rationalismiin tukeutuvia filosofeja ei voida syyttää järjen kriteerien puuttumisesta. Itse asiassa arvoja ja päämääriä älyllisesti pohtivat idealistifilosofit ovat luoneet suurimman osan tieteen yleisistä periaatteista. Tieteen piirissä ongelmallisinta on ollut näiden kahden eri järkeyyden muodon epätasapaino ja positivistien, pragmatistien sekä naturalistien köydenveto pelkästään välineellisen järkevyys- ja filosofiakäsityksen hyväksi.

10.1.3. Moraaliteorioiden unohdetut vakiot: hyvyys ja pahuus

Entä mitä merkitystä Frommin, Adornon ja Horkheimerin opetuksilla voi olla pohdittaessa Meadin tai Levinasin muotoileman normatiivisen etiikan mahdollisuuksia? Heidän ajattelunsa valossa hyvän ja pahan jatkuvalla määrittelemisellä näyttäisi olevan oma oikeutuksensa. Filosofien ja sosiaalipsykologien pitäisi pohtia perimmäisiä arvoja ja päämääriä sekä moraalista oikeaa ja väärää. Samalla olisi vältettävä se kaikkeen olemusajatteluun liittyvä riski, että päämäärien ja arvojen analyysi muuttuukin määräilyksi. Filosofian ja yhteiskuntatieteen ei pitäisi taantua pelkästään käytännölliselle ja immanentille, hyötyjä ja haittoja arvioivalle tasolle, mutta myös hyvän ja pahan sekä oikean ja väärän jäljittämisessä pitäisi pysyä tarkkana, sillä juuri niitä lukkoon lyötäessä voidaan sortua aivan yhtä vaaralliseen epä-älyllisyyteen kuin relatiivisia hyötyjä ja haittoja laskettaessa.

Keskeiseksi muodostuu se, miten yhteiskunta loppujenkin lopuksi toimii. Millaisia ovat ne yksilöllisen vapauden ja yhteisöllisen järjen toteuttamisen prosessit, joissa hyvää ja pahaa tai oikeaa ja väärää määritellään? Meadiläisesti ajatellen tämä prosessi on yhteiskunnallinen ja jatkuva. Tärkeintä on, että se säilyisi koko ajan kriittisenä, järkiperäisenä ja kansanvaltaisena ja sitä kautta ihmisten vapautta edistävänä. Tässä mielessä Meadin yhteiskuntaihanne muistuttaa Frankfurtin koulu-

kunnan filosofien utopioita niin, että Meadin symbolista interaktionismia voidaan pitää eräänlaisena Jürgen Habermasin häiriöttömän kommunikaation teorian ja oikeuden auditorioteorian edeltäjänä.

Mutta myös erot piirtyvät selvästi esiin. Mead luotti yhteiskunnallisen prosessin omalakiseen kykyyn tuottaa hyvää – toisin kuin Frankfurtin koulukunnan ja kriittisen teorian edustajat, vaikka myös heidän voidaan katsoa syyllistyneen huomattavaan ihanteellisuuteen. Meadin ajattelussa idealismi oli kuitenkin etupäässä pragmaattista, kun taas Frankfurtin koulukunnan teoreetikot kiinnittivät yhteiskunnallisen prosessin eettisyyden rajoittamattoman kriittisyyden metodiin. Meadin moraalinen ajattelu ja hänen yhteiskuntafilosofiansa jäi hieman pehmeäksi siksi, että siitä puuttuivat sekä eettiset kriteerit että metodi.

George H. Meadin pragmatismia ja symbolista interaktionismia voidaan arvostella myös välineellisen järkevyyskäsityksen toteuttamisesta. Sen merkitysopillisesta universalismista voidaan johdella tie totalitaristiseen yhteiskuntaan, aivan niin kuin käytännöllisten arvojen hehkuttamisesta voitiin johdella natsistinen ja fasistinen yhteiskuntajärjestelmä. Erona on lähinnä se, että omalla yliyksilöllisellä ihmiskuvallaan Mead tuli pönkittäneeksi pikemminkin sosialistisia ja kommunistisia ajattelutapoja, kuten hänelle myöhemmin suosiotaan osoittaneet tieteellisen sosialismin edustajat ovat osoittaneet.

On luonnollisesti epäiltävä, olivatko tällaiset yhteydet tarkoitettuja vai tahattomia. Meadin ajatteluun perehtymällä voidaan helposti päätellä, ettei hänellä itsellään ollut sen suuntaisia poliittisia tarkoitusperiä, vaan hänen yhteiskunnalliset pyrkimyksensä ja demokratian julistuksensa pitäisi nähdä omassa historiallisessa ja yhteiskunnallisessa kontekstissaan, jossa niiden tarkoituksena oli vahvistaa ensimmäiseen maailmansotaan osallistuneen Yhdysvaltain kamppailua valistuksen alkuperäisten, vapautta, veljeyttä ja tasa-arvoa korostavien, ihanteiden puolesta. Tämä ei kuitenkaan merkitse, ettei Meadin pragmatismista voitaisi johtaa samanlaisia pinnallisuutta ja välineellisyyttä lietsovia tendenssejä kuin pragmatismista yleensä. Tässä kirjassa olen pyrkinyt todistelemaan, että sen suuntaisia taipumuksia sisältyi Meadin ajatteluun ainakin dispositiomaisesti. Siinä mielessä hän oli omaa aikakauttaan hallinneiden positivististen, pragmatististen ja naturalististen tieteenihanteiden toteuttaja, mutta myös uhri.

Kun tämän luvun alkupuolella viittasin siihen, että filosofien tulisi sanoa hyvää hyväksi ja pahaa pahaksi, tarkoitin, että filosofien ei pitäisi alistua pelkiksi reagoijiksi ulkoa asetettujen päämäärien kaavoissa eikä typistää toimintaansa pelkäksi hyötyjä ja haittoja laskelmoivaksi pragmatiikaksi. Myös Mead halusi välttää ajattelutapaa, jossa ihmisen toiminta nähdään ärsykkeiden ja reaktioiden välisenä liikehdintänä ulkoa annettujen ehtojen varassa, vailla itsemääräämisoikeutta ja -kykyä sekä oman ajattelun tilaa.

Tällainen vaara uhkaa nykyäänkin paitsi poliittista järjen käyttöä, myös yliopistofilosofiaa. Filosofit kamppailevat pelokkaasti tutkimusmäärärahoista ja viroista tiedehallinnon asettamien tulosvaatimusten keskellä. Tämä on vaarassa kaventaa – ja se on jo pitkälle surkastanut – akateemisen filosofian pelkäksi soveltamiseksi, jonka piirissä päämääriä ja tavoitteita koskeva ajattelu sekä päämäärien asettelu on tehty vaikeaksi. Tällaisen taantumisen tuloksena filosofian laitoksilta ei ole kuultu pitkään aikaan mitään kriittisiä puheenvuoroja aikakautemme polttavista ongelmista, jotka liittyvät esimerkiksi Euroopan unionin tulevaisuuteen, rahaunioniin, liittovaltioksi taivutteluun, kansallisen itsemääräämisoikeuden heikentymiseen, taloudelliseen globalisaatioon, kansainvälisyyteen pakottamiseen, väestöjensiirtoihin sekä angloamerikkalaiseen kieli- ja kulttuuri-imperialismiin. Yliopistofilosofit eivät ole ymmärtäneet myöskään sitä, ettei syy pakkokansainvälistämisen vastareaktiona nousseeseen uuteen nationalismiin ole kansankiihottajien taikasanoissa vaan kansanryhmien todellisten etujen ja arvojen konflikoitumisessa. Rasismi ja valistusihanteiden vastaiset tendenssit ovat nousseet kuin itsestään, kun etnisten ihmisryhmien sukset ovat menneet ristiin monikulttuurisessa ja maahanmuuttoaaltojen jälkeisessä yhteiskunnassa. Sitä, mikä on hyvää tai pahaa yhteiskunnillemme, tai mikä on oikein tai väärin moraalisesti, ei ole vaivauduttu ajattelemaan, kun ihmisten elämää on alkanut leimata jatkuva hätätila, jossa jokaisen yksilön tehtäväksi on noussut vain oman toimeentulonsa varmistaminen. Tämän kurjistumisen syyt ovat syntyneet aineellisista konflikteista ja globalisaatiosta spontaanisti, joten ongelmia ei voida myöskään poistaa pelkillä suvaitsevuuden vaatimuksilla.

Yhteiskunnan vikoja voidaan etsiä niin sosiodynaamisista tekijöistä kuin ihmisten psyykkisestä alttiudesta turvata oma olemassaolonsa, aivan kuten Frankfurtin koulun filosofit tekivät analysoidessaan omaa aikakauttaan leimanneen natsismin ja fasismin olemusta ja syntyä. Mutta myös heidän selityksensä jäivät puutteellisiksi siksi, etteivät he uhranneet kovin paljon ajatuksia ihmisen hyvyydelle ja pahuudelle sinänsä. Tavallaan tämä oli seurausta heidän tavoittelemastaan tieteellisyydestä. Positivistien esittämälle vastakritiikille altistuen he välttelivät tukeutumista hyvän ja pahan transsendentaalisina pidettyihin käsitteisiin. Siksi myös heidän filosofiansa jäi kuin vahingossa tuon ajan tieteenihanteiden leimaamaksi.

Totuus on, että myös ihmisten tahtotila voi olla aidosti hyvä tai paha. Ihmiset voivat tietoisesti tavoitella hyvää tai pahaa, ja sen mukaan ihmisen tahto voi olla suuntautunut rakentavasti tai tuhoavasti. Esimerkiksi natsien ja kommunistien tekemien julmuuksien selityksiä ei tarvitse välttämättä etsiä ihmisten joukkokäyttäytymisestä tai psyykeä koskevista lainalaisuuksista, joiden varassa ihmiset toimivat tiedostamattomasti ja joille ihmiset eivät itse muka voi mitään.

Pohdittaessa natsismin ja kommunismin tuottamia tuhoja ollaan luullakseni ihmiseen itseensä sisältyvän hyvyyden ja pahuuden ja sitä kautta ihmisten tahdonmuodostuksen jäljillä. Näin voidaan selittää myös sitä, miksi nykyajan merkittävimmät yhteiskuntatieteelliset analyysit ovat tavalla tai toisella tekemisissä natsismin ja kommunismin selitysten kanssa. Totalitarismien tieteellinen selittäminen on luonnollisesti kiehtonut monia yhteiskuntatieteilijöitä ja filosofeja. Mutta televisiokanavien ohjelmatarjontaa jatkuvasti leimaava natsienmetsästyskään ei ole käsittääkseni vain tuon yhden ilmiön selittämistä, huonon omantunnon tunnustusta, omien mahdollisten natsismiin kohdistuvien mielitekojen alitajuista myöntämistä, voittajien näkökulmasta tapahtuvaa puolueellista historiankirjoitusta tai hävinneiden yritystä pelastaa kasvonsa. Koko ilmiön takana piilee paljon suurempi kysymys: kysymys ihmisen hyvyydestä ja pahuudesta sinänsä.

Kuten sanottua, ihmisen tahtotila voi vääristyä, ja ihmisestä voi tulla tietoisesti, tarkoituksellisesti ja aikomuksellisesti paha. Ihminen voi alkaa pitää kostoa sekä kärsimyksen, kivun ja onnettomuuden tuottamista tarkoituksellisena päämääränään. Kyse on tällöin persoonallisuuden sairastumisesta, tietynlaisesta minuuden hajoamisesta ja vastuun katoamisesta tämän hajautumisen myötä.

Toisaalta myös pelkkä käsitys yhtenäisestä ja monadisesta minuudesta ruokkii sekin egoismia ja oman edun tavoittelua, joka puolestaan voi mahdollistaa ahneuden, sorron ja riiston. Kohtalokasta onkin, että ihmisyydessä näyttävät kamppailevan pysyvästi nämä yhteisöllisyyden ja yksilöllisyyden puolet, joiden konflikteista syntyy järjen vaientamiseen johtavia riitoja, yhteisön ylivaltaan tai yksilöiden omaan etuun tähtääviä pyrkimyksiä, sotia, kahakoita ja vainoja, joissa aseiksi otetaan myös tarkoituksellinen ilkeys, väkivaltaisuus ja pahuus. Juuri tästä syntyy ihmissuvun perisyntinä havaittava hulluus.

10.2. TODELLISUUDEN JAKAUTUMINEN

Tahdon hyvyyttä on ilmeisesti pidetty niin toivottuna ja itsestään selvänä asiana ja pahuutta puolestaan niin kielteisenä ja vältettävänä ilmiönä, että niitä vastaavien tahtotilojen merkitys on usein sen vuoksi jätetty pois etiikan teorioista. Hyvä ja paha on unohdettu usein myös siksi, että niiden nimeämistä ja niihin viittaamista on pidetty tieteellisesti alkeellisena olemusajatteluna. Hyvä ja paha eivät kuitenkaan ole merkityksensä menettäneitä käsitteitä. Kaiken etiikan lähtökohtana pitää olla pyrkimys hyvään ja pahan välttäminen. Olisi mahdotonta ajatella, että etiikan päämäänä ei olisi hyvä tai että sen piirissä tavoiteltaisiin jotakin pahaa. Jo Tuomas Akvinolainen muotoili ajatuksen oppilauseeksi: ”Hyvää on tehtä-

vä ja edistettävä, pahaa on vältettävä [*Bonum est faciendum et prosequendum, malum est vitandum*]".[475] Tämä on myös Kantin jälkeisen etiikan lähtökohta. Mistä sitten tiedämme, mikä on hyvää ja missä on pahan riski? Paha elää maailmassa, ja Faust on sen tieteellinen uhri. Kysymys kuuluu: miksi?

Hyvän ja pahan personifikaatiot toimivat kuvauksina, eivät selityksinä. Aivan kuten tässä tutkimuksessa olen pyrkinyt osoittamaan, ratkaisevan tärkeää olisi nähdä ne *minuuden rakentumisen tavat*, jotka ovat tehneet mahdollisiksi egoismiin perustuvan eettisen reflektion sekä sen moraaliset ja teoreettiset dilemmat. Siksi olisi nähtävä yhdessä kuvassa se, miten uuden ajan rationalismi synnytti tietoisuuden problematiikan, miten tietoisuuden sisäänpäin kääntyminen, introspektio, teki minuudesta ongelman ja miten tämän ongelman käsitteleminen teoreettisella tasolla edellytti uusien käsitteiden ja järjestyksien luomisen, juuri niiden, joiden johdosta elämme nyt todellisuuden haltuunottoon, hyödyntämiseen, välineellisiin käyttösuhteisiin, esineellistävään kohtelemiseen ja riistoon perustuvassa kulttuurissa.

Niin kauan kuin pelkästään tunnemme, aistimme, koemme ja ajattelemme, minuuden ongelmaa ei synny. Ihminen on suorassa interaktiivisessa suhteessa ympäristöönsä. Kysymys minuudesta syntyy vasta kun kysytään, *mikä* minussa tuntee, aistii, kokee ja ajattelee joitakin ajatuksia. Uudelta ajalta asti vallalla olleen rationalismin vastaus kysymykseen on yleensä: minä. Minuuden olemassaolo on perusteltu ajattelun olemassaolon kautta, ja samalla tietoisuus ja kokemuksellinen todellisuus ovat irtautuneet toisistaan. On syntynyt itsestään tietoinen subjekti, joka tahtoo olla minä. Hän ymmärtää erillisyytensä ja haluaa elää täysillä omaan olemassaoloonsa liittyvän ahdistuksen vuoksi: hän tietää, että lopulta hänen projektinsa häviää ja että hänen persoonansa katoaa ajan myötä.

Itsestä tietoisuuden syntymisestä on ollut pitkä mutta vääjäämätön matka kielen ja käsitteiden syntyyn. Minuutta vastaavat nyt useat symbolit ja käsitteet, joista esimerkiksi 'minä', 'sielu', 'subjekti' ja 'mieli' ovat useimmin kohdattuja. Osittain ne ovat alkaneet elää omaa elämäänsä vailla sidosta lähtökohtaansa, kokemukselliseen minään. Samalla niiden ympärille on muodostunut kokonaan oma metafysiikkansa ihmisen olemusta koskevine selityksineen, ja ne ovat synnyttäneet olioista itsestään irrallisen teoreettisen järjestyksen, aivan kuten asiaa on tulkinnut Michel Foucault. Joissakin tapauksissa minuutta vastaavat käsitteet on julistettu kuolleiksi, mutta minuudet ovat jatkaneet elämäänsä.

Tavallaan tietoisuuden ja kokemusten irtautuminen on ollut myös vapauttavaa. On syntynyt itsestään tietoinen olento, joka reflektoi aistimuksiaan ja kykenee moraaliseen harkintaan. Tämä ei ole vain kartesio-

---

[475] Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*, I a, II ae, 92. 2; 90–97.

laisen tieteen vaan kaiken rationalistisen tieteen ydin. Jo Aristoteleen teos *Nikomakhoksen etiikka* valotti asiaa edustavasti. Toisaalta historiallinen kehitys on toiminut lamaannuttavasti, kun se on peittänyt alleen minästä maailmaan suuntautuvan suhteen ja minän kokemuksellisen eksistenssin.

Tässä tarkastelussa en pyri tämän historian kertaamiseen. En myöskään tähtää syntyneiden kuilujen silloittamiseen tai eettisten kiintopisteiden luomiseen maailman ja minän välille. Sen sijaan näen, että paluun interaktiiviseen maailmasuhteeseen pitäisi täyttää ainakin seuraavat periaatteet:

1) Kysymykset pitäisi asettaa itsestä maailmaan suuntautuvina asiakysymyksinä, jotka eivät tuota 'itseä' tai 'minää' kysymysten *asettajaksi*. Suhde maailmaan pitäisi mieltää kokemuksia edeltäväksi ja "jo olemassa olevaksi" faktisiteetiksi, johon nähden tiedonmuodostus tapahtuu aina jonkin verran myöhässä. George H. Mead pyrki alun perin tällaiseen interaktiiviseen maailmasuhteeseen ja kartesiolaisten kuilujen ylittämiseen, mutta minuuden tieteellisperäisestä objektivoinnista johtuen hän jäi paradoksien ja kehäpäätelmien vangiksi. Hänen ajattelunsa ei avautunut transsendenttiin ja sulkeisti pois yksikön ensimmäisen persoonan filosofian.

2) Transsendentaalifilosofioissa toisen ihmisen tunnustaminen arvoitukselliseksi luo suhteeseen eettisyyden maksiimin. Ihmistä tulisi pitää ensisijaisesti yksilönä, mutta yksilöt pitäisi nähdä myös osana toisten maailmaa, samoin kuin toisten ihmisten maailman pitäisi myöntää muodostavan osan yksilön omasta todellisuudesta. Väliin jäävä ero ja sen mukaiset konfliktit synnyttävät moraalin vaateen, joka perustuu ihmisenä olemisen universaaleihin piirteisiin.

3) Yksilön etuun ja hyvinvointiin perustuvan yhteiskunnan ei tarvitse johtaa välinpitämättömyyteen muita ihmisiä kohtaan, kuten usein ajatellaan, eivätkä oma ja toisten etu ole vastakohtia. Yksilön korostuminen ja yksilörationalismin kehittyminen on tietenkin tehnyt mahdolliseksi myös egoismin: oman edun tavoittelun ja itsekkyyden. Mutta myös utilitaristisessa hyötyajattelussa hyvän mittapuuna toimiva onnellisuus ei ole koskaan ainoastaan omaa onnellisuutta vaan kaikkien ihmisten mahdollisimman suurta onnellisuutta ja hyvän voittoa pahasta.

Yksilöllinen ja yhteisöllinen taistelevat jatkuvasti sekä politiikan että tieteen piirissä kilpaillessaan sijoituksesta etiikan ja moraalin *primus motorina*. Tämä jako on syvästi metafyysinen ja ilmentää tapaa, jolla kokemuksesta erillisen minuuden synty on johtanut apollonisen tieteen ja dionyysisen ruumiin väliseen kahtiajakoon. Se puolestaan tuottaa jatkuvaa draamaa valistuneen tiedon valon etsijän ja ruumiin hämärien voimien välille.

10.2.1. Ontoteologinen metafysiikka

Martin Heidegger sanoi, että aikamme tiedettä luonnehtii ontoteologinen (*onto-theo-logische*) metafysiikka.[476] Siihen sisältyvät laskennallinen ajattelu (*das rechnende Denken*) ja yleinen pelastuksen periaate.[477] Sana ”ontoteologia” on peräisin Kantilta, ja Heidegger tarkoittaa sillä asennoitumista tieteessä, filosofiassa ja yhteiselämässä *ikään kuin* olisi olemassa jokin ihmisten kokemuksesta erillinen yleispätevän tiedon taso, jolta voidaan ja pidetään tarpeellisena johtaa yleisiä periaatteita ihmisten kokemuksellisen elämän yhteyteen. Heideggerin mukaan tämä kaksitasoisuus ilmenee kuvainpalvontana kristinuskon nykyaikaisissa muodoissa. Tieteessä se saa ilmaisunsa invarianssien vaatimuksena ja politiikassa ja yhteiselämässä hallinnon ja edunvalvontakoneiston ylläpitämisenä.

Kristinusko ja humanismi liittyvät Heideggerin mukaan samaan aatteelliseen perustaan. Ihminen on ottanut itsensä tarkastelun kohteeksi, ja tämä ei ole voinut johtaa muuhun kuin objektiksi asettumiseen ja kehäpäätelmiin. On tullut tarpeelliseksi erottaa ihmisestä sosiaalinen puoli ja yksilöllinen puoli, minkä tuloksena ovat syntyneet kollektivismin ja individualismin maailmankatsomukset. Sen sijaan tällainen kaksijakoisuus oli vieras sekä kreikkalaiselle että roomalaiselle ajattelulle.

Individualismin vaikutuksesta ihmistä voidaan pidellä pahoin potilaaksi, vuokralaiseksi ja sosiaalinaaman asiakkaaksi tematisoituna (kuten jatkuvasti tapahtuu), kunhan häntä ei raiskata *yksilönä.* Kollektivismin vaikutuksesta ihmisen yksilöllistä integriteettiä voidaan puolestaan loukata, kunhan häntä ei vahingoiteta yhteisölliseksi, kuten kansalaiseksi, tematisoituna tai kun ihmisen yhteisöllisyyteen *vedotaan.* Nyt ei ole kysymys siitä, tarvitaanko sairaanhoitoa, armeijaa tai hallintoa, jossa ihmistä juoksutetaan luukulta luukulle pyrkimyksenä saada ihminen uskomaan, että hallinnossa muka työskennellään. Olennaista on, että ontoteologinen metafysiikka peittää sen, kuinka ihminen on asetettuaan itsensä tarkastelun ja tarkkailun kohteeksi tullut itselleen esineeksi ja käsittänyt toiset ihmiset samalla tyhjänpäiväisellä tavalla kuin ympärillään olevat esineet. Keskiajan maailmankuva oli vielä yliyksilöllinen järjestelmä, jossa yliyksilöllisyyden taso oli siirrettynä kokonaan kokemuksen tuolle puolen. Sen mukaan olennainen ei ollut pappi, joka toimitti palvelukset ja saarnasi. Olennainen oli kirkko, jonka armolahjoja hän jakoi ja jonka ikuista totuutta hän julisti. Yliyksilöllinen nähtiin myös yli-inhimillisenä.

---

476 Martin Heidegger esitelmässään ”Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik?” vuonna 1957; julkaistu teoksessa *Identität und Differenz* (s. 31–67).

477 Martin Heidegger *Gelassenheit*-puheessaan vuodelta 1955 (s. 13).

Uudella ajalla yliyksilöllinen taso palautettiin Maan pinnalle tai, kuten marxilaisessa sanankäytössä kuvaillaan, ”käännettiin ylösalaisin”. Huomattavaa on, että yliyksilöllisyyden edellyttäminen ei näin menettänyt voimaansa. Siirryttyään tämänpuoleisuuteen se alkoi vaikuttaa politiikassa kansallisvaltion, sittemmin myös ylikansallisen valtion, ja tieteessä sosiaalisen käsitteen edellyttämisenä. Tärkeä ei ollut nytkään byrokratian koneistossa suriseva ratas, vaan olennainen oli järjestelmä, jonka palvelemiseksi hän pyörii.

Yliyksilöllisten auktoriteettien maallistuminen ja tämänpuoleistuminen jäivät uudella ajalla näennäisiksi. Kun vielä keskiajalla tärkeimmän auktoriteetin muodosti ihmisten ulkopuolinen kirkko, uskonpuhdistuksen jälkeen sen tehtävät siirtyivät vapautetun ihmisen sisään, omantunnon ja henkilökohtaisen valinnan ääneksi. Ihmisten vapautuminen katkesi kesken, ja uudessa tilanteessa heidät saatettiin asettaa yhä suurempien auktoriteettien eteen. Tätä mahdollisuutta käytettiin paljon, ja se kuvastuu nykyisinkin Lutherin teesistä, jonka mukaan ihmisen tahto ei ole vapaa, vaan ihminen on Jumalan ja Saatanan välikappale, ylimaallisten voimien lakkaamaton taistelutanner. Vasta Freud osoitti näiden voimien immanentin luonteen, mutta pääasiallinen vahinko oli siihen mennessä jo tapahtunut. Vapautuminen kirkon erehtymättömyydestä ja kollektivistisesta uskosta totuuteen korvautui ontoteologisella metafysiikalla, jossa ihminen alistettiin epäsuorasti entisiä mahteja vastaavien voimien vaikutuksille.

Kirkon maallista valtaa vastaa nyt byrokraattisen hallinnon valta, ja vapaus on tematisoitu yksinäisen valinnan äänettömyydessä tehtäväksi valinnaksi kansalaiskuuliaisuuden ja -tottelemattomuuden välillä. Yliyksilöllistä totuutta ei enää voitu löytää, sillä sitä voitiin etsiä vain yksilöistä. Mutta sikäli kuin sitä yhä haluttiin saada, luotiin edellytykset demagogialle. Tämä merkitsi ajautumista kohti autoritaarisen persoonallisuuden syntyä, alttiutta uusille opeille, aivan kuten asian on nähnyt Erich Fromm omissa fasismin ja diktatuurien selityksissään.

10.2.2. Ajattelun reifikaatio

Syntyhistorialtaan ontoteologinen metafysiikka on ajattelun *reifikaatiota*, todellisuuden kokemista esinemäisenä, havaitsijan ja tuottajan tahdosta riippumattomana voimana.[478] Sen mukaan maailma koetaan objektiivi-

---

[478] Reifikaation tai ”konkretisoinnin” (*die Verdinglichung*) käsite on peräisin Karl Marxilta. Varhaiskirjoituksissaan hän viittasi sillä ihmisen esineellistymiseen ja siitä johtuvaan vierauden tuntemukseen. Sikäli se liittyy hänen vieraantumisen (*die Entfremdung*) käsitteeseensä, joka juontaa juurensa Hegeliltä. Tässä sovellan molempia käsitteitä irrallaan niiden alkuperäismerkityksestä, ja ratkaisuni on epäilemättä tekemisissä sen

sena, minän ulkopuolisena tosiasiana, jota ei enää käsitetä ihmisen itsensä luomaksi, vaan ihminen kokee itsensä ulkoisen todellisuuden aikaansaannokseksi. Arkiajattelun reifioituminen on yleistä, kun ihmiset uskovat itseään korkeampien järjestelmien ja laitosten olemassaoloon. Sellaisten järjestelmien perustelu on usein käytännöllinen, niitä luodaan etujen ja velvollisuuksien jakamiseksi, ja usko niihin johtuu esimerkiksi toisten ihmisten tai luonnonvoimien pelosta. Kun ihmiset käyttävät reifioituneita laitoksia etuisuuksien tavoitteluun, he tulevat kaventaneiksi näköalaansa todellisuuteen, ja silloin ihmisten tietoisuus itsestä ja maailmasta muodostuu ideologiseksi.

Toisaalta myös teoreettiselle ajattelulle ovat ominaisia viittauskohteettomat *käsitteet*, joista ovat esimerkkeinä 'luokka', 'valtio' ja 'yhteiskunta'. Olennaista on, ymmärretäänkö ne kuvailevina ja ajattelua järkevöittävinä (pelkän järjen) käsitteinä, jotka voivat johtaa todellisuuden tavallista monipuolisempaan ymmärtämiseen, vai alkavatko ne kahlita ihmisten ajattelua uskomuksina, että niitä vastaava todellisuus on sellaisenaan *olemassa* ja että ihminen on tämän todellisuuden voimaton tuote. Reifikaatiolle ovat alttiita sekä arkiajattelun asenteet että yhteiskuntatieteen termit.

Filosofian kannalta ratkaisevaa on, pitävätkö ihmiset yllä tietoisuuttaan siitä, että reifioituneenakin todellisuus on ihmisten tekemä ja jatkuvasti muovattavissa. Ajattelun ja käsitteiden reifikaatio on eräs kokemisen muoto, ja *myös* kokiessaan maailman tahdostaan riippumattomana ihmiset jatkavat sen tuottamista. Olennaista on, tunnistavatko ihmiset osuutensa maailman luomisessa vai uskovatko he epäinhimillisen ja esineistyneen todellisuuden määräävän omaa elämäänsä ja kohtaloaan. Meadiläisen sosiaalipsykologian kannalta reifikaation käsitteellä on tärkeä merkitys, sillä se valaisee kysymystä, onko esimerkiksi yleistetyn toiseuden käsitteellä olemassa oleva viittauskohde ontologisella tasolla vai ei.

Varsinkin poliittisia asenteita tutkittaessa nämä kysymykset tulevat tärkeiksi. Moraalin kannalta nähtynä itsen ja maailman kokeminen eiinhimillisten prosessien heijasteena saattaa luoda edellytyksiä vastuun pakoiluun. Maailman ei ymmärretä muodostuvan ihmisen luomista merkityksistä, vaan sen oletetaan johtuvan "asioiden luonnosta". Tällainen ideologia johtaa äärimmillään siihen, että ihmiset vetäytyvät vastuusta ja hakeutuvat joko tietäen tai tiedostamattaan itse luomiensa rakenteiden taakse piiloon. Käytännössä niin käy sikäli kuin ihmiset *voivat pitää* reifioivaa ajatteluaan yllä. Kysymys koskee sitä, missä määrin ihmiset kykenevät peittämään silmänsä osuudelta, joka heillä on maailman luomisessa, ja sovittamaan lumekuvansa yhteen sen kanssa, että toiminnan seuraukset vaatisivat silmien avaamista.

---

kanssa, tutkimmeko filosofiaa vai teemmekö sitä. Ks. Marxin vuoden 1844 *Taloudellisfilosofisia käsikirjoituksia*.

Nykyoloissa saatamme esimerkiksi jatkaa valtionvelan kasvattamista siihen rajaan asti, jolloin velka itse alkaa vaatia ihmisiltä enemmän huomiota kuin valheellisuuden peittäminen pelkällä reifikaatiolla, oletuksella, että kyllähän *valtio* lopulta kaiken hoitaa. Olennaista on, että ristiriita asioihin tarttumisen ja rakenteisiin pakenemisen välillä paljastuu vasta, kun se tulee sietämättömäksi, toisin sanoen, kun sitä ei voida enää kätkeä tai pitää vääristyneessä muodossa yllä.

Kun sellainen rakennelma sitten luhistuu, huomataan heti, millaisten muutosvaatimusten tukkeena se oli ja ”mitä olisi pitänyt tehdä jo kauan sitten”. Sitä, miksi politiikka *myöhästyy*, ei voida ymmärtää ilman, että sen käsitetään perustuvan asioiden esineistämiseen ja yliyksilöllisöimiseen sekä itse asioista irtautuneeseen argumentaatioon. Poliittisessa retoriikassa reifioituneita käsitteitä käytetään perusteluna, takeena ja vakuutena epätodellisten mielikuvien luomiseen sekä niiden ja todellisuuden välisten ristiriitojen peittelemiseen. Mitä huolellisemmin ristiriidat kyetään kätkemään, sitä pitempään ne pysyvät yllä ja sitä vaikuttavampia tulokset ovat. Tämä koskee sekä unen ihanuutta että siitä heräämisen kauheutta.

Reifikaation tuloksena ihmisten käsitys todellisuudesta ja itsestä vastaa yhä heikommin asioiden laitaa todellisuudessa. Reifikaatioon liittyvä todellisuuden kieltäminen, esineistäminen ja ristiriidat yhdistävät sitä oireisiin, joita psykologiassa sanotaan neuroottisiksi. Tämä ei tietenkään merkitse, että reifikaatiota koskeva oppi ja psykoanalyysi olisivat yhteensopivia teorioita, mutta kumpikin voi tarjota selityksen samalle ilmiölle.

Toisaalta näiden teorioiden käsitykset yhteiskunnasta eroavat useammissa kohdissa kuin yhdistyvät, ja esimerkiksi psykoanalyysin mukaan neuroosit syntyvät ensisijaisesti libidoenergian torjumisesta, eivät käsitteiden reifikaatiosta. Uskon kuitenkin, että ne ajattelijat, jotka ovat yhdistäneet reifikaatioteoriaa psykoanalyysiin (esimerkiksi Frankfurtin koulukunnan Theodor W. Adorno, Max Horkheimer ja Herbert Marcuse), ovat olleet oikeassa sikäli, että heidän mukaansa myös neuroosien syntyä edistävät tietyt *olot*, ja ne perustuvat esineiksi käsitettyihin rakenteisiin, vieraantuneeseen tietoisuuteen ja epätodellisiin uskomuksiin.[479] Sellaisia voivat olla esimerkiksi eri kulttuurien institutionalisoituneet normit, jotka koetaan yksipuolisesti toimintaa ohjaaviksi. Tätä kautta myös klassisen psykoanalyysin käsitys toteemien ja tabujen sekä normien ja neuroosien konstituutiosta vastaa normien reifikaatiota. Yhteiskunnallisten neuroosien taustatekijöiksi paljastuvat lopulta järkisyntyiset, kulttuurin ja minän ristiriitoihin perustuvat, vaivat.

---

[479] Ks. Adornon ja Horkheimerin *Valistuksen dialektiikan* ohella Herbert Marcusen vuonna 1963 julkaistua teosta *One Dimensional Man* (suom. *Yksiulotteinen ihminen*, 1969). Heidän mukaansa välineellinen järkevyyskäsitys on ollut ominaista sekä kapitalismille että sosialismille, ja ihmissuhteista on tullut tavaranmuotoisia vaihtosuhteita.

10.2.3. Roolien reifikaatio

Symbolista interaktionismia tarkasteltaessa huomattiin, että ajattelun ja käsitteiden lisäksi myös *roolit* voivat reifioitua. Kun minän konstituutio nähdään roolinoton kautta, ihmisen ajatellaan samastuvan tietyn roolin tyypityksiin. Todellisuudessa niin käy vain harvoin, mutta jos rooli osoittautuu joltakin kannalta sopivaksi, voimme kaventaa etäisyyttä minäkäsityksemme ja rooliolemisen välillä. Toisaalta ihminen voi kasvattaa etäisyyttä itsensä ja roolinsa välillä, mikäli rooli osoittautuu joltakin kannalta vaikeaksi. Nämä suhtautumiset voivat myös yhdistyä, ja esimerkiksi opiskelija saattaa toisinaan samastua itseään koskeviin rooliodotuksiin, jos hän kokee sen edulliseksi jossakin tilanteessa ("olen varaton opiskelija ja tarvitsen *apu*rahaa"). Toisessa tilanteessa hän saattaa kasvattaa etäisyyttä tyypiteltyyn rooliinsa, jos on nähtävissä, että rooliin samastumisesta koituisikin harmia ("oikeastaan työskentelen opintojen ohella ja vakavaraisena maksan mielelläni korkeata vuokraanne"). Seurauksena tästä valheellisuudesta saattaa olla identiteettiä koskevia ristiriitoja, jotka johtavat epävarmuuteen minän asemasta ja arvokkuudesta.

Aivan riippumatta siitä, annetaanko rooleille negatiivinen vai positiivinen painotus, molemmat suhtautumiset perustuvat uskomukseen, että minän roolit ovat yhteiskunnallista todellisuutta. Esineistyneet roolit ovat vahingollisia, jos ne johtavat yksilöitä ristiriitaan heidän omien päämääriensä ja olemuksensa kanssa. Vaarallista on, jos ihmiset uskovat niihin puolin ja toisin. He pitävät niitä käyttäytymisensä lähtökohtana, jolloin ne vahvistuvat, eivätkä ihmiset voi kohdata toisiaan todellisina persoonina. Asian voi ilmaista myös niin, että sillä tavoin annetaan metafyysinen ja kaiken kattava status yhteiskunnan tuottamille tyypityksille. Roolien reifioitumisesta seuraa ihmissuhteiden välineellistymistä.

Jo pelkkänä teoreettisena terminä roolin käsite sisältää mahdollisuuden siihen, että ihminen näkee itsensä ja toiset ihmiset esineenkaltaisina rooleina. Toisaalta roolin käsite voi auttaa purkamaan auki niitä vääristymiä, joita minän kokemiseen eri tilanteissa liittyy, mutta epäkriittisesti käytettynä se sisältää mahdollisuuden reifikaatioon. Niinpä roolin käsitteen viljeleminen asettuu usein oppositioon suhteessa transsendentaaliseen etiikkaan, jossa itselle ja toisille olemisen vääristyneet painotukset kumotaan todellisuudessa ja esineellisyyttä puretaan tietoisesti auki.

10.2.4. Luonnon reifikaatio

Reifikaatiolle on myös ominaista vertikaalisuus, kerroksellisuus. Koko instituutiojärjestelmä saatetaan kokea hierarkkisesti reifioituneeksi. Esimerkiksi avioliiton solmiminen tai perheen perustaminen saatetaan reifi-

oida jumalallisen luomisaktin jäljittelyksi tai luonnon välttämättömäksi toimintamalliksi samalla kun poikkeukset tästä järjestyksestä selitetään milloin miksikin ”herran enkeleiksi”. Instituutioiden reifikaatio peittää helposti sen, että nämä ilmiöt syntyvät ihmisten valintojen tuloksena ja että niihin liittyvät selitykset ja tulkinnat ovat nekin ihmisten työtä.

Eräänlaista reifikaatiota tukee väite, että yhteiskunta on ihmisten tekoa luonnon ollessa luonnostaan ja että sen vuoksi yhteiskuntaa koskeva tieto on todistettavaa ja varmempaa kuin luonnon ilmiöitä koskeva tieto. Tällainen väite esitetään usein yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen puolesta, ja sen perusteluna on näkemys tiedosta ”tekijän tietona”,[480] mutta vasta-argumenttina luonnontieteelliselle ihmistutkimukselle se on kuitenkin ongelmallinen.

Jos katsotaan, että tieto koskee ensisijassa ihmisen omia tuotteita, kuten kieltä tai kulttuuria, esineistetyksi saattaa tulla *luonto*, joka nähdään ihmisestä irrallisena ja jota tekijän tieto omista kulttuurimuodosteista ei koske. Ajattelutapana sellainen dualismi toteuttaa kartesiolaista jakoa sisäiseen ja ulkopuoliseen maailmaan. Luonto ja ihminen käsitetään omiksi piireikseen, ja samalla kun sitä vastaavaa dualismia pidetään todellisena, ihmisen toiminta saatetaan nähdä huomaamatta luonnon toimintaperiaatteiden säätelemänä. Tämä näkyy esimerkiksi tavassa, jonka mukaisesti renessanssiajan filosofi Giambattista Vico (1668–1744) piti tieteen korkeimpana päämääränä tietoa ihmisten omista kulttuurimuodosteista mutta sitoutui toisaalla hyvin dualistiseen todellisuuskäsitykseen.[481] Myös tieteellisen tiedon ihmiskeskeisyys saattaa edistää kahtiajakoa ihmisen ja luonnon välillä.

Luonnon reifioimista tapahtuu myös silloin kun luonnon ilmiöt ja luonnontieteen lait käsitetään samoiksi. Kun ihmiset selittävät luonnon ilmiöitä, he saattavat alkaa uskoa, että todellisuus *on* sellainen kuin teorioissa sanotaan tai että luonto itsessään noudattelee tiettyjä lakeja. Jos

---

480 Ajatus tekijän tiedosta esiintyy jo Platonin ”Valtiossa” (601d–e) jossa pohditaan, onko huilun käyttäjällä parempaa tietoa soittimesta kuin sen valmistajalla. Nykyaikaisessa merkityksessä jako teoreettiseen ja käytännölliseen tietoon esiintyy Aristoteleella, jonka konseptiossa tekijän, käyttäjän ja jäljittelijän näkökulma täydentyi katselijan teoreettisella (*theorein*, kreikk. ≈ katsella) näkökulmalla. Sen sijaan ajatus tekijän käytännöllisestä *praxis*-tiedosta katselijan tietoa *parempana* esiintyy edustavasti Thomas Hobbesin näkemyksessä, jonka mukaan ihmisen tieto omista tuotteistaan, kuten matematiikasta, yhteiskunnasta ja valtiosta, on todistettavaa ja varmempaa kuin hypoteeseihin ja arvauksiin perustuva luonnontieteiden tieto.

481 Giambattista Vicon vuonna 1725 ilmestyneessä teoksessa *Nuova scienza* esittämä kartesiolaisuuden kritiikki koski varmuutta. Vicon käsityksen mukaan varmuus koskee tietoa siitä, mitä ihmiset itse tekevät, kun taas kartesiolainen luonnontiede on katsonut, että varmaa tietoa tuottavat metodisesti kehittyneet tieteet, jotka havainnoivat luonnonilmiöitä. Myös Vicon esittämä kritiikki toisti epäsuorasti jakoa ihmiseen ja luontoon. Nykyisessä tieteenfilosofiassa vastaava dualismi sisältyy perusratkaisuun, jonka mukaan ihmisen toimintaa *ymmärrämme* mutta luonnon ilmiöitä *selitämme*.

taas ihminen nähdään yksipuolisesti luonnon osana, voidaan päätyä ajatuksiin, joiden mukaan ihmisen toiminta on joiltakin osin luonnollista ja toisilta osin epäluonnollista. Tämä on outoa sikäli, että jos luonto käsitetään kokonaisuudeksi, jonka *osa* ihminen on, ihmisen toiminnassa ei ilmene mitään, mitä ei ilmenisi luonnossa. Luonnossa puolestaan ei ilmene mitään epäluonnollista, joten kaikki todellisuuden ilmiöt, ihmisen toiminta ja valinnat mukaan lukien, ovat pohjimmiltaan luonnollisia (olematta välttämättä lainomaisia). Tällainen ajatuksen piirileikki ihmisen ja luonnon kesken perustuu siihen, että yhtäältä ihminen voidaan erottaa luonnosta ja toisaalta nähdä sen kokonaisuudessa. Molemmissa tapauksissa ajattelua edeltää luonnon reifikaatio, jonka mukaan *todellisuus* jaetaan luontoon ja ihmiseen. Todellisuutta ei käsitetä yksiaineksiseksi vaan moniaineksiseksi ja jakautuneeksi.

Tällainen ratkaisu saattaa helpottaa ihmisen oman paikan löytämistä, ja sillä on historialliset juurensa minän käsittämisessä minäksi. Toisaalta se on ollut omiaan irtauttamaan ihmistä biofyysisestä perustasta. Sokratesta edeltävä luonnonfilosofi, kuten Parmenides, saattoi vielä käsittää todellisuuden yhdeksi kokonaisuudeksi, josta hän ei kyennyt erottamaan itseään havaitsijaksi maailman ja minän välisessä suhteessa. Eräällä tavalla se oli hyvin onnekasta, sillä nyt, kun silmä suostuu näkemään myös itsensä, olemme erottaneet minän ja luonnon toisistaan. Tämä on tapahtunut pitkän historian seurauksena. Sille emme enää ole sokeita, mutta ihmistä ja luontoa reifioivat ajattelutottumukset luonnehtivat nykyisinkin monien ihmisten ajattelua. Luonto käsitetään ihmisestä irralliseksi, esineistetyksi. Tämä näkyy esimerkiksi siinä, miten luontoa nykyisin hyödynnetään, sinne ”mennään käymään” ja siellä ”liikutaan”, eikä huomata, että luonto on myös meissä itsessämme.

10.2.5. Reifikaatio ontoteologiana

Luonnon reifikaatiota yhdistää ontoteologiseen metafysiikkaan katsomus, jonka mukaan ihmisen ja luonnon suhdetta ei luonnehdi niinkään epävarmuus ihmisen toiminnan tuloksista kuin usko, että tämä yhteys muuttuu ja kehittyy ulkopuolisen voiman ohjaamana. Tämä poikkeaa paljon kreikkalaisen antiikin filosofiasta, sillä kreikkalaisten maailma oli hyvin tämänpuoleinen, eikä siinä tehty eroa yksilön ja yhteisön, ihmisten ja jumalten tai luonnonlakien ja normatiivisten lakien välille. Jos ontoteologinen metafysiikka muistuttaakin joiltain osin uskontoa, se *ei* ole luonteeltaan mystiikkaa. Mystisissä kokemuksissa ihminen ja luonto sulautuivat yhteen, eikä hierarkkisia jakoja ontologisiin tasoihin ollut. Sen sijaan ontoteologinen metafysiikka lähestyy idolatriaa, kuvainpalvontaa, joka on uskonnollisten elämysten siirtämistä kokemuksesta irralliseen ja esineelliseen muotoon.

Kreikkalaisen antiikin mysteeriopeissa sellainen asenne oli tuntematon, ja myös politiikan ja julkisen elämän aatteissa kokemus ja järki sekä luonto ja yhteiskunta käsitettiin ontologisesti yhdeksi kokonaisuudeksi. Eräitä nyky-yhteiskuntia vastaavista samankaltaisuuksista riippumatta antiikin Kreikan elämä vastasi pitkälti luonnontilaa. Monismi oli paitsi kosmologista, myös sosiaalista, ja se sai ilmaisunsa esimerkiksi taliopissa, jonka mukaan oikeus toteutui luonnollisena periaatteena ja rikkomuksista seurasi rangaistus luonnon välttämättömyyden nojalla.

Siksi myöskään vallan oikeutukselle ei ollut yliyksilöllistä perustelua, vaan poliittinen valta sai ilmaisunsa järjestyksenä, jonka mukaan yhteiskunta organisoitui ihmisten erilaisuuden ja distributiivisen oikeuden mukaan. Niiden perusteella jokaisen tuli saada kykyjään ja ominaisuuksiaan vastaava asema yhteiskunnassa. Tämä näkökanta, jota esimerkiksi Aristoteles edusti teoksessaan *Nikomakhoksen etiikka*, saatettiin kokea hyvin velvoittavana, eikä sillä tavoin syntynyt orjayhteiskunta ollut välttämättä kaikille jäsenilleen sen onnekkaampi kuin työvelvollisuuteen perustuva suomalainen yhteiskunta on kansalaisilleen nykyisin.

Toisaalta kenenkään tuskin tarvitsee nykyaikana pelätä tai toivoa noiden aikojen takaisintuloa, sillä jo käyttämämme kielen käsitteistö on niin erilainen, ettei harppaus antiikin aikaan ole enää mahdollinen. Sen sijaan voimme tarkastella sitä, millä tavoin ontoteologinen metafysiikka ja ajattelun reifikaatio vaikuttavat yhteiskunnissamme nyt.

10.3. VALLAN RATIONALISOITUMINEN JA EPÄSUBJEKTIVOITUMINEN

Reifikaatiota valaisevat Michel Foucault'n tekemät tutkimukset, joissa hän analysoi valtakäytäntöjen riippuvuutta subjektin muodostumisen tavoista eri yhteiskunnissa ja eri aikoina.[482] Foucault'n vertailut paljastavat, että esidemokraattisissa valtioissa jakavien käytäntöjen perustelut eivät olleet (1) *epäsubjektivoituneita* tavalla, jolla nykyajan valtasubjektit kiistävät käyttävänsä tai hallitsevansa poliittista valtaa. Nykyisin valta leijailee päidemme yläpuolella, eivätkä korkeimmatkaan virkamiehet oikeastaan tunnusta käyttävänsä tai varsinaisesti hallitsevansa valtaa. Valta on toteuttanut taipumuksensa karata käyttäjiensä käsistä. Samalla kun valtaansa piilottelevat valtasubjektit ovat voineet teeskennellä uskoa yksilöiden ulkopuoliseen todellisuuteen, he ovat voineet luottaa henkilökohtaisen hyvinvointinsa pysyvyyteen.

---

[482] Aiheesta ks. Michel Foucault'n teosta *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines* (1966), jossa hän analysoi, kuinka ihminen on tehty tiedon kohteeksi eri aikakausia hallinneiden tietämisen muotojen välityksellä.

Toiseksi (2) valta on ameeban tavoin kiinnittynyt *pragmaattisiin rakenteisiin*, jotka muistuttavat siitä, mitä tapahtuisi, jos institutionalisoitua vallankäyttöä, kuten sairaaloita, kouluja ja armeijaa, *ei lainkaan olisi.* Hurjintakin vallankäyttöä perustellaan käytännön argumenteilla, ja pelon puuduttavalla voimallaan tällainen järjestelmä vaikuttaa vaihtoehtoista ajattelua karsivasti. Silloinkin, kun meillä vallitsee sinivalkoinen kesäpäivä, tiedämme, että jossain on kuitenkin paikka, jossa poliisiautojen moottorit käyvät jatkuvassa valmiudessa. Käytännöllinen perustelu on tehokas, sillä se kokoaa voimat ja yhdistää ne lajin itsesäilytyksen mekanismeihin.

Pragmaattinen valta puolestaan on (3) *rationalisoitunut* eli yhdistynyt järkeen. Se on esimerkiksi muuttunut ohjeiksi siitä, millä tavoin kansalaisten olisi järkevintä asettua istumaan yhteiseen veneeseen. Kun keskiajan ihmiset menivät kirkkoveneeseen, paikan valintaa ei sanellut järki. Sen sijaan sen saneli ylempi auktoriteetti, jossa järjen ja vallan sidosta ei ollut vielä syntynyt. Kun taas moderni ihminen menee veneeseen, hän ottaa huomioon järkevyyden: miltä puolelta olisi suotuisinta soutaa, missä kannattaa istua, jos köli ottaa pohjaan, ja missä kohtaa venettä epätodennäköisimmin kastuu.

Samalla kun käytännöllisen järjen ulkoiset rajoitteet ovat lieventyneet, järki on löytänyt sisäiset lakinsa. Valtaa ei enää tunnusteta olevan järjen ulkopuolisena ilmiönä, eikä valta enää ainoastaan ohjaa järkeä vaan järkevyys *tuottaa* vallan. Olennaista on, että sellaista valtaa vastaan on vaikeampi kamppailla, sillä sitä ei voida löytää eikä paikantaa ihmisen rationaalisen tai näennäisrationaalisen toiminnan ulkopuolelta. Sen sijaan valta on ”järjeksi” määritellyn ajattelun tekoa ja työtä. Valtasuhteet seuraavat siitä, että ihmiset toimivat egorationaalisen järkensä mukaan. Palkitessaan valta ehdollistaa, ja rationalisoitumisen myötä vallasta on tullut osa metafysiikkaa, jonka mukaan ihmiset uskovat, että se *on järkevää.* Käytettäessä valtaa otetaan huomioon järkevyys (”tiede apulaisena”) ja käytettäessä järkeä se kytketään (usein irrationaaliseen) valtaan.

Sofistikoituneiden vallan muotojen rinnalla vaikuttaa modernin vallan neljäs (4) muoto, *banaali, kasvoton ja äänetön* valta, joka saa ilmaisunsa viattomien ihmisten kärsimyksenä. Tämän vallan perustana ovat sattuma, kohtalo ja oikku, joiden johdosta ihmiset yksinkertaisesti *joutuvat* onnettomiin tilanteisiin esimerkiksi syntymällä väärään paikkaan ja osallistumalla kulttuuriin joko länsimaisten teollisuusyhteiskuntien tai köyhyydessä elävien kehitysmaiden jäseninä. Samalla tästä paikoilleen asettumisesta ja sopeutumisesta on tullut egorationaalisen vallan käänteispuoli. Se on subjektin muodostumista kuluttamalla ja taloudellisten mekanismien toimintaa. Raahatessani kotiin Sony-erillishifiä vien joululahjat singaporelaiselta lapsikatraalta. Ostaessani K-kaupan Väiskiltä Chiquitan myyn herra Rhodesille latinointiaanien maat. Sen, minkä Suomessa iloisesti valitsen, annan kärsimyksenä käyttöön tajuntani ranta-

viivan takana. Tämä ilmiö on yhtä hyvin kansallinen kuin kansainvälinen, ja se esiintyy kaikkialla, missä nähdään rikkaiden ja köyhien ero.

Toisaalta hyväksikäyttö ja riisto ovat pysyvä osa situaatiotamme, ja olisikin kovin yksinkertaista, jos edes ihmiskunnan kylläisempi puoli olisi oloissaan onnellista. Kuitenkin länsimainen yhteiskunta *kätkee* sisäisen kärsimyksensä yhtä tehokkaasti kuin Sri Lankan kadut ja kujat asettavat sen näkyville. Länsimainen ihminen on yhtä onneton silloin, kun leivän hankkiminen täyttää hänen päivänsä, kuin silloin, kun hänellä työtä ei ole. Pohjimmiltaan tämä on kuvaa siitä, miten länsimainen yhteiskunta on laiminlyönyt ihmisen henkisten tarpeiden tyydyttämisen. Tällainen ajatus saattaa kuulostaa ylimieliseltä ja rienaavalta, mutta katsaus historiaan osoittaa toisin. Äänettömäksi jäävä valta on pitkästyneisyyttä julman materialismin edessä. Se on kaiverrettu sosiaaliseen avaruuteen ja näyttää valokeilassa sen, mikä on filosofian kannalta eettisesti banaalia.

Vallankäytön banalisoituminen osoittaa, kuinka vaarallista on, jos merkityskysymykset perustetaan vain käytännöllisten tarkoitusten varaan ja mikäli niissä asettuvat yhteen kulutusihanteet, älymystö ja julkisuus. Antautuminen banaalin vallan vietäväksi on nykyään yleistä intellektuelleille. Intellektuellien asema yhteiselon keskellä on se, että intellektuellit eivät oikeastaan tee muuta kuin *havaintoja yksinäisyydessä,* elävät suojatusti sekä yhdessä kollegojensa kanssa muodostavat kollektiivisen identiteetin. Yliopistojen seinät antavat suojan elämän ajallisia piirteitä vastaan ja estävät niiden kysymysten kokemuksellisen kohtaamisen, joita heidän *pitäisi* käsitellä.

10.3.1. Vallan hydra

Ontoteologinen metafysiikka on valmistanut paikan epäsubjektivoituneille, käytännöllisille, järkevöityneille ja banaaleille vallan muodoille. Samalla se on tuottanut tulokseksi pahoinvoivan, yhtäältä ”yksilöllisen” ja toisaalta ”yhteisöllisen” ihmisen, joka on esineistynyt siten, ettei koe voivansa vaikuttaa omiin asioihinsa, mikä oli ihanteena antiikin demokratiassa, eikä yhteisiin asioihin, minkä on tarkoitus olla nykyajan demokratian ihanteena. Tällainen bipolarisoituminen johtuu siitä, että ihminen on lakannut asettamasta kysymyksensä *minässä,* filosofisina, itsestä maailmaan suuntautuvina kysymyksinä. Ajattelemisen paikalla ovat joko pankkien valta (kuten suuressa osassa maailmaa) tai jokin poliittinen megalomania (kuten esimerkiksi Pohjois-Koreassa tai Kuubassa).

Entä mitä tuo valta sinänsä on? Michel Foucault’n valta-analyyseihin asti valta oli nähty pelkkänä negatiivisena energiana, joka ainoastaan kieltää alaisiaan tekemästä mitään muuta kuin sen, minkä se erityisesti sallii. Valta nähtiin vallan käyttäjän ja kohteen suhteena: kieltoina, käs-

kyinä ja lupina, jotka määräsivät sen, mitä saa, ei saa tai pitää tehdä. Sellainen vallan käsittäminen oli pelkästään kuvailevaa, se perustui oikeusopillisiin käytäntöihin, ja sille oli historialliset syynsä. Vallan siedettävyydelle oli välttämätöntä nähdä se pelkkänä rajoittavana voimana, jonka ulkopuolelle jää vapauden pelastava saareke, olkoon se vaikka kuinka kaukainen ja pieni tahansa, kunhan sen voitiin uskoa olevan olemassa. Vallan näkeminen hallittavana, pelkästään säätelevänä ja välineellisenä voimana oli sen hyväksyttävyyden ehto. Kuitenkin valta ryvettää molemmat puolensa, sekä pakkonsa että vapautensa, jotka muodostuvat saman yhteiskunnallisen konstituution kautta. Vallan yllä pysymisen ehtona on ollut se, että se peittää osan itseään: omat mekanisminsa.

Niiden taustalla on modernin minän syntyminen, joka on tapahtunut ihmistä tutkivien tieteiden myötävaikutuksella. Vallan yhteenkietoutuminen subjektin muodostumisen kanssa on tunnustettu vasta 1960-luvulta asti, jolloin valtaa ei enää mielletty pelkästään alaisen ja esivallan väliseksi käskysuhteeksi vaan osaksi koko yhteiskunnan rakenteita, ideologiaa ja vallitsevaa ihmiskuvaa. On tunnistettu, että sitoutuminen introspektioon ja kartesiolaisuuteen on hajottanut minän yksilölliseen ja yhteisölliseen osaan. Yksilön ja yhteisöjen kahtiajako on myötäillyt taloudellisia jännitteitä ja luokkastrategisia intressejä ja perustanut oheensa sovittelevan vallan vaatimuksen. Minän hajoaminen yksilölliseen ja yhteisölliseen on luonut tilan vallalle ja osoittanut sen, miten vallan syntyminen on osa modernin subjektin muodostumista.

Tällainen valta ei koostu vain yhteiskunnallisista tabuista ja insestikielloista. Sigmund Freudin mukaan nekin pysyvät voimassa vain piiloutumalla ja kätkeytymällä omien mekanismiensa taakse. Ne ovat osa laajempaa järjestelmää, kulttia, totemismia ja rituaaleja: yhteiskunnan jäseneksi vihkimistä kulttuurin käytäntöjen kentässä. Yleispätevinä ne perustelevat näkemyksen vallasta tilana, johon ihmiset joutuvat suhteuttamaan toimintansa silloinkin, kun kysymyksessä näyttävät olevan vapaudet, oikeudet ja edut. Valta ei ole normeihin rajoittuva potentiaalinen voima, vaan se on tämän rajan olemus: rajoittaminen ja rajankäynti sinänsä.

Toisaalta on todettava todettava painokkaasti, että myös foucault'lainen vallan käsittäminen yliyksilölliseksi ja kasvottomaksi voimaksi saattaa pitää valtasuhteita yllä. Se sulkeistaa helposti näkemyksen vallasta yksilöiden välisenä suhteena ja itsemääräämisoikeutena: valtana päättää omista, itseä koskevista asioista. Samalla se peittää kysymyksen yksilöiden vastuusta tässä suhteessa.

Tärkeää on, mitä ihmiset *ajattelevat* vallan ja vastuun luonteesta. Nämä olettamukset vaikuttavat siihen, millaisiksi yhteiset olot muodostuvat todellisuudessa. Vahingollista on, jos ihmiset deprivoituvat ja jättäytyvät vapaaehtoisesti epähumaaneiksi käsittämilleen voimille. Myös olettaessaan yliyksilöllisten voimien vaikuttavan elämäänsä ihmiset teke-

vät valintansa vapaasti. Olennaista on, *tunnistavatko* ihmiset asemansa vapaina ja vastuullisina toimijoina, vai alistuvatko he epätoivoon ja – mikä epätoivoa herättävintä – epätoivoon täysin turhaan. Foucault saattaa hyvinkin olla oikeassa ajatellessaan, että valta on väistämätön osa situaatiotamme. Mutta hänen näkemyksensä, että valta ei ole yksilöiden välinen vaan yliyksilöllinen suhde, peittää helposti mahdollisuuden, että ihmiset toimisivat itsemääräävästi ja omaehtoisesti vallan kaikista kauhuista ja elämää kurjistavista pikkuilkeyksistä *huolimatta*.

Oma ajatukseni on, ettei kenenkään ole suinkaan pakko kontrolloida käyttäytymistään näkymättömän vallan pelossa, toisin sanoen vain siksi, että he uskovat itseään tarkkailtavan. Niin Foucault ajatteli käyvän Panopticonissa, vankilassa, jossa vangit asetettaisiin vartijoiden silmällä pidon alle, ja vartijat voisivat milloin tahansa nähdä vangit, mutta vangit eivät saisi tietää, milloin vartijat ovat paikalla ja näkevät heidät.[483] Foucault'n johtopäätös oli, että pelkkä mahdollisuus vartijoiden paikallaoloon ohjaisi vankeja tarkkailemaan itse omaa toimintaansa ja että olettaessaan itseään tarkkailtavan ihmiset alkaisivat noudattaa heille osoitettuja sääntöjä. Kuitenkin tällainen näkemys on yksipuolinen siksi, että sen mukaan valta käsitetään objektiiviseksi tosiasiaksi, jonka vaikutukset ovat sopeuttavia. Argumentti on kuin uskovaisen, joka sanoo, ettei hänen uskontoaan voi tarkastella ateisti tai kukaan pitämättä sen oppeja tosina.

Yhtä kohtuutonta olisi väittää, että valta pitäisi nähdä väistämättömänä osana ihmisten suhteita. Silloin jätettäisiin huomiotta se, mitä yksilöllisiä *merkityksiä* ihmiset näkevät eri tilanteissa ja pitävätkö he yhteiskunnallisia valtasuhteita lainkaan, aina tai vain aika ajoin vaikuttavina. Myöskään tarkkailu ei välttämättä kykene ulottumaan ihmisten ihon alle, sillä yksilöillä on mahdollisuus rikkoa tai muuttaa yhteiskunnan normeja. Jos kapinan voimia on, ne sijaitsevat joka tapauksessa yksilöissä ja heidän kyvyssään poiketa yhteiskunnan yliyksilöllisistä ja yhdenmukaistavista järjestyksistä, toisin kuin Foucault ajatteli omassa yhteisöllisyyden rakkaudessaan.

Kyse on viime kädessä siitä, käsitetäänkö valtasuhteet pelkiksi sopimustenvaraisiksi tilanteiksi vai objektiiviseksi ja elämää välttämättä kahlitsevaksi todellisuudeksi. Näkemys vallasta erottamattomana osana

---

[483] Michel Foucault vuonna 1975 ilmestyneessä teoksessaan *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Panopticon oli alun perin Jeremy Benthamin esittämä laitosmalli, jonka keskellä on valvontatorni ja jossa sellejä voidaan valvoa keskustornista vankien huomaamatta. Tärkeää on mielikuva jatkuvasta tarkkailusta, tarkkailijoiden anonymisoiminen ja tarkkailtavien näkeminen kielteisellä tavalla yksilöinä, joita rangaistaan erilaisuudesta.

Foucault'n mukaan Panopticon ei ole pelkkä rakennus vaan symbolinen malli, jonka mukaan on rakennettu kouluja, sairaaloita, lasiseinäisiä toimistoja ja turvakameroilla varustettuja tavarataloja ja joka siten kuvastaa nyky-yhteiskunnan kaikkialle ulottuvaa valvontaa. Panopticonin arkkitehtuurista ks. Foucault'n teoksen kuvaa 17.

todellisuutta vaatisi määrittelemään, *kenen tai keiden toimesta* valta nähdään ”osana todellisuutta”. Usein onkin niin, että juuri *usko vallan yliyksilölliseen luonteeseen* velvoittaa sitoutumaan liberalistisen ja yksilöllisen ihmiskuvan vastaiseen yhteiskuntakäsitykseen. Sen mukaan yksilön asioista päättää aina joku toinen, ja näin selittyy se, miksi pelkkä oletus vallasta yliyksilöllisenä suhteena pitää valtasuhteita yllä.

Tässä mielessä myös ne tieteelliset ihmiskuvat, joissa korostetaan vallan sosiaalista rakentumista ja kohtalomaisuutta, itse pysyttävät noita alistavia valtasuhteita. Olisi muistettava, että yliyksilölliseen subjektiviteettiin nojaava ihmiskuva oli myös sosialististen järjestelmien perustana. Marxilaisen mallin mukaan hallittuja valtioita ei kuitenkaan pitänyt yllä se, uskoivatko ihmiset vallan hirviömäiseen hydraan, vaan se, *teeskentelivätkö* he uskovansa. Foucault’n näkemys vallasta jättää huomiotta mahdollisuuden näyttää vartijoille kieltä.

10.3.2. Universalismin tähden alla

Entä miten kävisi vallasta vapautuminen? Onko näköala toivoton? Toiminnan lähtökohtana on joka tapauksessa ihminen. Mitä tietoinen ihminen voi tehdä? Missä hän lopultakin elää ja toimii? Erään viime vuosisadan kulttuurikriitikon ja omantunnon, Simone Weilin, käsityksen mukaan ihminen voi toteuttaa itsensä päämääränä vain omakohtaisten tulkintojen ja elettyjen tekojen kautta.[484] Henkilökohtainen alttius ja heittäytyminen kieroutuvat ja muuttuvat kuitenkin vastakohdikseen, jos niitä aletaan tarkastella yleisellä tasolla, erillään yhden ihmisen konkreettisista valinnoista. Aivan kuten Heideggerin, myös Weilin näkemyksen mukaan ontologinen jumalaoletus on siirtynyt teologisen jumalan käsitteen alueelta tieteen ja filosofian piiriin, jossa se on synnyttänyt eettisen universalismin. Sen mukaan etiikan pitää olla yliyksilöllistä ja välitettävää, ja tämän tuloksena keskustelu ja teoriointi ovat ottaneet käytännöllisen elämän paikan jopa niin, että ne toimivat verukkeina sille, miksi käytännön kysymyksistä ja omista valinnoista ei kanneta huolta.

Weilin aatehistoriallisten katsausten valossa normatiivinen eettinen universalismi mahdollisti sen, että yleisiä eettisiä periaatteita voitiin käyttää mielivallan välineinä. Ja ne, jotka tekivät kaiken näihin periaatteisiin hurskaasti uskoen, jäivät auttamattomasti jalkoihin. Tämä on osaltaan selityksenä siihen, miksi korkeasti ihanteelliset vallan*kumoukset* johtivat terroriin. Se ilmeni karkeimmillaan siinä, missä intellektuellien vaatimukset antoivat vallankumouksellisille mahdollisuuden teloittaa vastustajiaan. Kuitenkin aatteellisesti sävyttynyt moraalinen julistus

[484] Simone Weilin filosofiasta ks. väitöskirjaani *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa* (1997).

on jatkuvasti enimmän käyttäytymisen perustana. Kieroutunut eettinen universalismi ruokkii hedonistista egoismia ja utilitarismia. Sen sijaan kaiken vakavan filosofian lähtökohtana pitäisi olla vilpitön ja pyyteetön auttamisen halu. Tällainen projekti ei kuitenkaan ehdi, eikä sillä ole voimia käynnistyä, ennen kuin omanvoitonpyyntiin tähtäävä vallan kita rupeaa rouskuttamaan.

Simone Weilin ajatuksia voidaan pitää filosofisesti ansiokkaina näkemyksinä ja havaintoina sikäli, että ne ovat haastavia. Hänen mukaansa pelkkä luottamus esimerkiksi utilitarismin hyvää tekevään voimaan on fataali. Se toimii päänalusena niille, joiden mielestä yhteisten olojen kehittämisessä ei ole järkeä. Weilin mielestä valistuksesta tuli yksipuolisesti vain hengen projekti ja Kant osoittautui liian teoreettiseksi massoille. Nietzsche puolestaan oli fanaattinen yltiöpää, jolle hengen vapaus yhteisön kahleista kostautui elämän tasolla. Jokamiehen arki-Nietzsche johti saalistuksen etiikkaan ja yllytti ihmisessä uinuvat pedon vaistot esiin. Toisaalta kristinusko ja kehitysusko olivat nuuduttavia ja veivät ihmisiltä perusteen toimia.

Historiallisesti katsoen nämä luonnehdinnat saattavat olla osuvia, mutta samalla ne ovat liian yksinkertaistavia ja sellaisina syyttäviä. Enemmän kuin kohteistaan ne kertovat siitä, millä tavoin moderni valtio ei ole onnistunut ymmärtämään ihmistä. Kuitenkin myös Weilin näkökulmasta länsimaissa on ollut vain kaksi aatehistoriallista muodostelmaa, joiden varaan ihmisten tasa-arvoisuus ja hyvinvointi on voitu perustaa. Ne ovat kristillinen omasta jakamisen aate ja yhteisvastuullinen työväenliike. Lisäksi molemmat ovat jakaneet kauhallaan pahaa. Silloin, kun ne ovat tuottaneet toiminnallaan hyvää, se on tapahtunut pikemminkin tarkoituksettomasti tai naiivin typeryyden varassa kuin hyvästä tahdosta.

Kristillinen etiikka päti vain materialismina ja sosialismi puolestaan valistuneena arvo- ja sosiaaliliberalismina. Kuitenkaan muita käytäntöön asti vaikuttaneita *aatteita* hyvinvointivaltion taustalla ei ole, tai niiden seuraukset ovat jääneet epäselviksi. Tekniikan kehittyminen ja markkinatalousjärjestelmä ovat puolestaan tehneet mahdolliseksi sen, että jaettavaa on *riittänyt*. Nyt, kun resurssien perusta ei enää kestä, koko aatehistoriallinen muodostelma on muutoksen tilassa.

Tämä ei nähdäkseni kuitenkaan merkitse, että ihmisten henkiset ja materiaaliset *arvot* lakkaisivat olemasta näin. Sen sijaan nyt pitäisi pohtia, miten ihmisten perustarpeista nousevat *arvostukset* voitaisiin sovittaa yhteen yleisten arvojen ja mahdollisimman suuren erilaisuuden hyväksymisen kanssa. Arvofilosofian ongelma ei ole arvottomuus tai arvotyhjiö, vaan ongelmana on arvojen priorisointi, arvo*järjestysten* asettaminen ja ymmärtäminen. Tällaiseen harkintaan kykenee vain ihminen, joka ymmärtää oman olemisensa lähtökohdat, rajat ja taipumukset ja pystyy kokemaan arvokkaaksi itsensä.

Nykytilanteessa ihmisten solidaarisuus on edustuksellista valtapolitiikkaa. Järjestelmäkeskeinen, välineellinen ja mekanistisen tuotteliaisuuden periaatteeseen perustuva yhteiskunta ei tee rakkauden ja myötäelämisen käsitteistä poliittisia projekteja vaan on keskittynyt ylläpitämään huoltavaa verkostoaan. Kuitenkin nämä minän tuntemukset ovat ainoat suhteet, joiden kautta voitaisiin luoda pelokkaan ja irrallisen olemisen ylittäviä merkityksiä.

Samalla, kun laskennallinen ajattelu on luonut edellytykset mitata sitä, mitkä päämäärät voidaan toteuttaa, on vaiennettu keskustelu arvoista ja arvojärjestyksistä. Arvot otetaan annettuina, ja keskitytään järkeilemään sitä, mitkä poliittiset päämäärät sopii toteuttaa ja millä muiden päämäärien kustannuksella. Epäyksilöllisyyteen ja materialismiin perustuva sosiaalibyrokratia tuhoaa tarkoituksensa vastaisesti eettisiä suhteita. Ne voivat perustua vain toisen ihmisen ainutlaatuisuuden kunnioittamiseen ja itsen lähtökohtien hyväksymiseen. Siksi aikakautemme todellinen ongelma on konkreettisen Toisen ja elämän välittömän sanaston esiinsaanti.

Nämä hankkeet eivät ole sen enempää sosialistisen työhmisen kuin sokean markkinataloudenkaan ylistyslaulua. Kyseessä ei ole myöskään palvelumaksujen ja vuokravälittäjien ihanneyhteiskunta, jossa hyvin voi voida vain anaalisvarastoiva nekrofiili. Sellaisena Erich Fromm piti sadomasokististen yllykkeiden ja niiden tyydytyksen kautta arvokkuudentunnetta luovia patologioita, joiden perusta on henkilöhistoriallisessa nujertamisessa.[485] Sen sijaan etiikan ja politiikan kantasana tulisi olla: Elämä.

Toisaalta tiedän kyllä, miten vaarallisia myös tällaiset vitaalisuutta korostavat ajatussuunnat voivat olla, varsinkin, jos niihin sekoittuu irrationaalisia ja yleviä aineksia. Ylevyyden kokemus syntyy kantilaisittain ajatellen elämyksestä, jota *järki* ei ymmärrä, ja jo siksi on syytä olla jonkin verran huolestunut sen ihailun johdosta, jota esimerkiksi Alasdair MacIntyren esittämät uuden suuren moraalin muotoilut ovat saaneet osakseen filosofien keskuudessa. Monen on epäilemättä helppo yhtyä MacIntyren toteamukseen, että eettinen teoria on ajautunut niin etäälle elämästä, ettei se kykene enää sitä ohjaamaan.[486] Mutta MacIntyren näky nietzscheläisestä käytännöstä, jossa vahvoille annetaan itsensä toteuttamisen oikeus, ja muu yhteiskunta alistetaan sitä palvelemaan, herättää yhtä lailla sekä innostusta että kammoa, ja juuri *se* tekee näistä ajatussuunnista pelottavan.

Kommunismi ja fasismi osoittivat, miten tavallisten ihmisten rivoutta lähentelevä innostus pykälämahtien voimaan tekee näennäisen viatto-

---

[485] Erich Fromm vuonna 1973 julkaisemassaan teoksessa *The Anatomy of Human Destructiveness* (suom. *Tuhoava ihminen*, 1976).

[486] Alasdair MacIntyre vuonna 1981 ilmestyneessä teoksessaan *After Virtue* (s. 2).

mista kansalaisista villieläimiä, jotka vaativat omaa päätään ylevyyden vadille. Jo näiden *tunteiden* lietsominen ja hyödyntäminen kiristää yhteiskunnan normiruuvia ja lisää aatteellista kiimaa. Siksi myös ideaalien asettamisessa pitäisi kyetä erottamaan se, milloin on kyse päättäväisestä tahdosta ja vastuusta, ja milloin kyseessä ei ole enempää kuin vanhojen paskanviskojien tyhjä uho.

10.3.3. Leijonia ja ihmisiä

Huolimatta kaikesta kritiikistä, jonka liberalismi ja utilitarismi ovat saaneet osakseen, ne yhdessä herättävät halun kiintyä moraalifilosofiseen ajatussuuntaan, jonka nimi on liberaali utilitarismi. Yhtäältä se houkuttelee vapaamielisyydellään, toisaalta kirkkaalla järkevyydellään. Samalla se varoittaa esikuvallisuudellaan, jonka mukaisesti siitä on tullut osa virallista valtakunnanfilosofiaa. Kysymme kuin Luther: ”Mitä se on?”

Utilitarismia siinä on pyrkimys hyvän mahdollisimman suureen ylijäämään pahasta sekä näiden asioiden määrällisen jakautumisen ja henkilökohtaisen voimakkuuden rationaalinen analyysi. Se ei kuitenkaan käy päinsä ilman tietoisuutta arvoista ja päämääristä, tai ilman kriteeriä, joka sanoisi, minne yhteiskunnan kehittämisessä pitäisi pyrkiä. Jos kriteerinä on elämä, eettisen reflektion kohteeksi asettuu se, mitkä perusteet ovat jokaisen ihmisen hyvälle elämälle välttämättömiä ja miten ne voidaan toteuttaa ilman, että kenenkään on kärsittävä kohtuutonta vahinkoa.

Tässä mielessä pelkkä luottamus itsestään toteutuvaan yhteisön kokonaisetuun ei riitä, sillä jokaisella ihmisellä on elämälle välttämättömiä materiaalisia ja henkisiä *tarpeita,* joiden toteuttaminen ei käy päinsä ilman toisten aseman ymmärtämistä ja erilaisuuden hyväksymistä. Niitä vahvistamaan tarvitaan liberalismia, jonka mukaan jokaisella on oikeus toteuttaa itseään omista lähtökohdistaan, kunhan ei ole haitaksi muille. Siten tällainen ajattelu ei ole niinkään valmiiksi ajateltua poliittista ohjausta kuin pelkkä kriittinen menetelmä, jonka mukaan eettisen ihmisen tehtävänä on jatkuvasti tiedostaa jokaisen valintansa kokonaismerkitys.

Tasapainoiluun nojautuva etiikka on perusteltua siksi, että vaikka kompromissien haku ei johdakaan kenenkään kannalta parhaaseen mahdolliseen tulokseen, se ei ole myöskään kenenkään kannalta äärimmäisen huono. Tällaista ajattelua on helppo havainnollistaa kuvittelemalla tilanne, jossa pitäisi päättää, onko moraalisesti oikein järjestää gladiaattorinäytäntöjä Circus Maximuksessa. Oletetaan ensin, että näytäntöjä järjestetään, jolloin 10 000 katsojaa saa nautintoa näkemistään leijonista ja ihmisistä. Toisaalta katsojille ei välity esityksestä vahinkoa, ellei oteta huomioon mahdollista pientä päänsärkyä ja pahoinvointia esityksen tuloksen johdosta. Sen sijaan gladiaattoreiksi joutuneille tilanne saattaa

merkitä kuolemanvaaraan ajautumista, ja ellei palkkio ole hengissä pysymistä parempi, ei päivältä ole odotettavissa erityistä hyvää. Lopputuloksena näytäntöjen järjestämisestä on, että suuri joukko ihmisiä kokee mielihyvää kohtuullisen verran ja välttyy samalla kotiin jäämisen mielipahalta, mutta eräille toisille näytäntöjen järjestäminen merkitsee yksinomaan suunnatonta pelkoa joutua jalopeuran kitaan.

Liberaalin utilitarismin näkökulmasta tällainen ratkaisu ei ole moraalisesti oikea, sillä vaikka se epäilemättä täyttäisikin katsojissa jonkin tarpeen, samalla ylitettäisiin totaalisesti ihmisarvo ja elämän ehdot muutamien yksilöiden kohdalla. Jos taas näytäntöjä ei järjestetä, seurauksena on katsojien pettymys mutta tuskin korvaavaa hyvää, ja gladiaattoreille suunnaton helpotus eikä mitään vastaavaa pahaa. Moraalisesti vastuulliseen liberaaliin utilitarismiin perustuvan yhteiskunnan ajatuksena on siis sovittaa yhteen mahdollisimman suuri määrä erilaisia hyvinvoinnin kokemuksia ihmisten välttämättömiin ja yleisiin tarpeisiin.

Mikäli näytäntöjä ei järjestetä, avoimeksi tosin jää, lisääntyykö väkivalta kaduilla, miten voivat leijonat, ja mitä muita ennalta-arvaamattomia *sivuseurauksia* ratkaisusta koituu. Tässä mielessä niin sanottu praktinen syllogismi[487] ei yksistään kelpaisi tekoon ryhtymisen tai siitä kieltäytymisen perusteeksi, vaikka juuri sillä on tunnustettu ja voimakas asema ihmisen toiminnan humanistisessa ja yhteiskuntatieteellisessä selittämisessä. Käytännössä sen ajatuksena on, että jos haluan esimerkiksi lopettaa gladiaattorinäytännöt ja tiedän, ettei niitä voida lopettaa ilman, että esittelen asian senaatissa, minun on johdonmukaista ottaa asia esille siellä.

Koska en voi kuitenkaan varmasti tietää, *mitä muuta* esityksestäni seuraisi (mellakoita, katutappeluita, mahdollisesti joutuminen itse leijonan kitaan), en voi perustaa toimintaani yksinomaan sen varaan, mitä voin tietää toimintani vaikutuksista tunnetussa päätöksenteossa. Yhtä tärkeää olisi ottaa huomioon se, mikä jää tunnettujen vaikutusyhteyksien ulkopuolelle, ja se, mitä ei ole minun tai toistenkaan ihmisten *tiedossa.* Tällaisissa asioissa viitataan usein *todennäköisyyksiin,* toisin sanoen siihen, mitä mistäkin luultavasti seuraa, mutta tämänkin toteamuksen perustana on ajatus varman tiedon saavuttamattomuudesta. Silloin olennaiseksi nousee riski.

---

[487] Georg Henrik von Wright on muotoillut praktiseksi syllogismiksi sanotun toimintamallin teoksessaan *Explanation and Understanding* (1971, s. 96) näin: ”*A intends to bring about p. A considers that he cannot bring about p unless he does a. Therefore A sets himself to do a.*” Tällainen malli selittää ihmisen toimintaa antipositivistisesti ja ei-kausaalisesti ottaen huomioon ihmisen intentionaalisuuden, tahdon vapauden ja siitä seuraavan indeterminismin. Siksi se sopii humanististen ja yhteiskuntatieteiden yhteyksiin. Käytännön tilanteissa se kuitenkin jättää ottamatta huomioon tekojen *ei-aiotut sivuseuraukset.* Näin sen selitysvoima riippuu lopulta siitä, ajatellaanko ihmisen *tietävän* tekojensa seuraukset ja pitävätkö vaikutusyhteyksiin liittyvät olettamukset paikkaansa.

10.4. TIEDE PITKÄ, ELÄMÄ LYHYT

Monet nykyfilosofit ovat nähneet, että liberalismiin ja utilitarismiin nojautuvassa vapauksien ja hyötyanalyysien yhteiskunnassa ihmiset elävät onnenpyörän pyörähdyksiin perustuvien riskinottojen keskellä. Politiikassa riskiyhteiskuntaan liittyvät ongelmat tulevat esille esimerkiksi silloin, kun pitäisi päättää, perustaako ydinvoimaa Australiaan, joka ei sitä lainkaan käytä. Idean hylkäämisestä ei seuraisi kenellekään odotettua hyvää kulutuksen lisääntymisen ja työllisyyden paranemisen muodossa niin kuin kävisi, jos voimaloita rakennettaisiin. Toisaalta näin vältytään ydinvoimalakatastrofin riskiltä, ja myönteisenä puolena on sekin, että luonto säilyy puhtaana aineista, jotka pitäisi joka tapauksessa eristää ikuisiksi ajoiksi luonnon kiertokulusta. Sen sijaan luonnon systeemiä saattavat tilapäisesti vaurioittaa muun energiatuotannon haitat, ja lisäksi tähän ratkaisuun sisältyy lukematon määrä muitakin tuloksia ja mahdollisuuksia. Jos sen sijaan ydinvoimaa rakennetaan, päätöstä ei voida tehdä kuin osittain sen perusteella, mitä siitä tiedetään seuraavan nyt.

Olennaiseksi nouseekin, että tekniset ja poliittiset päätökset tehdään aina vain sillä perusteella, mitä niistä voidaan tietää. Paljon johdonmukaisempaa olisi toimia perustalta, joka sallii mahdollisimman monia mahdollisuuksia tulevaisuudessa, ei sido toisten ihmisten käsiä ja lähtee siitä, ettei ratkaisujen tuloksia voida välttämättä tietää etukäteen. Vaikka esimerkiksi ydinvoiman yhteenlasketut haitat ovat nykyisin monille ihmisille pieniä ja edut suhteellisen suuria ja vaikka vain muutamilta on mennyt siinä leikissä koko elämä, lähes käsittämättömäksi jää se, miten on ollut mahdollista perustaa *rationaliteettikäsitys* yksinomaan yhtä sukupolvea koskevien etujen ja haittojen erittelyn kautta. Jos otetaan huomioon, ettei ydinvoimalla ole tarjottavanaan parin sadan vuoden päästä eläville ihmisille muuta kuin biologista elämää ja geneettistä koodia pysyvästi uhkaavia haittoja, tulee näkyviin se tahaton tai tahallinen pahuus, joka on suljetun periaatteen mukaisen päätöksenteon ja onnen tavoittelun takana.

Jos esimerkiksi hautaamme kymmeniä tuhansia vuosia säteilevän ydinpolttoaineen kohteliaasti maahan niin, ettei siitä tarvitsi kantaa huolta, mikä takaa, ettei maan päällä ole elämää silloinkin, kun tynnyrit tuhannen vuoden päästä hajoavat, tai etteivät terroristit kaiva niitä esiin jo sitä ennen? Egyptin taide on vain viisi tuhatta vuotta vanhaa, ja samaan ikään ovat päässeet pyramidit. Entä jos antiikin kreikkalaisilla olisi ollut tarjottavanaan meille ainoastaan savipurnukoihin säilöttyjä myrkkyjä ja saasteita?

Tähän mennessä on tullut puhuttua pitkästi ydinvoimasta, mutta se on nähdäkseni hyvä aihe sikäli, että siihen liittyvien ongelmien kautta näkyvät teknologisen ja laskelmoivan ajattelun itseriittoinen kapea-alaisuus ja historiaton näköalattomuus. Vaikka ydinvoimasta onkin tullut teollinen ja taloudellinen välttämättömyys, ei ole epäilystäkään, ettei ydinvoiman rauhanomainen ja sotilaallinen käyttöönotto ole ihmiskunnan historian suurimittaisin älyllinen harha-askel.

Ydinvoiman kautta paljastuu kirkkaasti se, millä tavoin tieto, jonka oletetaan koskevan yhteiskunnasta *eristettyjä* oloja, osoittautuu todeksi tai epätodeksi pelastusjärjestelmiensä pitävyyden kautta, kuten asiaa on kuvaillut saksalainen antiutopisti Ulrich Beck. Hänen mukaansa ydinvoimateollisuus on muuttanut maailman jättiläismäiseksi laboratorioksi, jossa ydinvoimakokeilua koskevaa tietoa voidaan saada vasta, kun *koe on pantu käytännössä toimeen*.[488] Enää ei ole hyvää tai pahaa, oikeaa tai väärää eikä totuutta tai epätotuutta sinänsä vaan vain riskejä ja todennäköisyysarvioita siitä, mitä tapahtuu, jos tekniikan kehittämät hallintajärjestelmät eivät toimi. Tämä koskee yhtä hyvin sekä teknisen tiedon merkityksiä että teknisten järjestelmien biologisia ja yhteiskunnallisia vaikutuksia. Kohtalon kokeiden siirtäminen demonstraatioista todellisuuteen on merkinnyt luopumista joko/tai-tyyppisestä totuuskäsityksestä. Tätä kautta totuudesta on tullut historiallinen hanke. Se valkenee vasta kokemusten jälkeen ja merkitsee jotakin vain, jos kokemukset johtavat toiminnan kriittiseen ja jatkuvaan korjaamiseen. Historian valossa vaikuttaa kuitenkin siltä, että kokemuksista oppiminen on kuollut idea.

Varmaa on, että yhteiskunnassamme elää jo nyt sukupolvi, joka kärsii nahoissaan teknis-taloudellisen ajattelun kirvelevimmät opetukset. Ongelmista keskeisin on energiakriisi, joka kärjistyy noin kolmenkymmenen vuoden sisällä ja johon verrattuna oman aikamme taloudellinen kriisi on vain sympaattisesti vilkkuva varoitusvalo kymmenien sokaisevana hehkuvien lamppujen ja mittareitten paneelissa. On vaikea kuvitella, että sukupolvi, jota aurinko valaisee Röntgenin säteinä taivaalta ja joka saa juomavedestä kudoksiinsa syöpää, keksisi menneisyyden tihutyöntekijöille mitään kaulan katkaisua lievempää ratkaisua.

Ekokriisin kautta konkretisoituu modernin egon kriisi. Ihmiskäsitysten ja tiedekäsitysten kriisit kanavoituvat puolestaan sukupolvien kriisiksi ja sisältävät aineksia fasismiin. Fasismi puolestaan saatetaan nähdä oikeutettuna, koska se motivoituu aktuaalisten ekologisten ongelmien kautta. Samanaikaisesti kiinnostavaa on, että pelottavimmat näistä uhista voitaisiin siirtää tuonnemmaksi yksinomaan poistamalla ekologisten ja energiaongelmien keskeisimmät aiheuttajat, jotka ovat yksityisautoilu ja massaturismi, aivan kuten akateemikko Georg Henrik von

---

[488] Ulrich Beck teoksessaan *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne* vuonna 1986.

Wright (1916–2003) on tarkkanäköisesti todennut.[489] Juuri niihin liittyvä kuluttamisen ideologia on osa nykyaikaista fasismia, joka kasvattaa kuilua teollistuneiden ja kehittyvien maiden välillä sekä vauhdittaa elinympäristön tuhoutumista niiden sisällä. Tätä taustaa vasten on hyvin ymmärrettävissä myös se, mitä Martin Heidegger tarkoitti, kun hän varoitti teknologisen ajattelutavan tuhoisuudesta ja näki sen eräänlaisena fasismin muotona.[490]

Tällaiset toteamukset altistuvat osittain kritiikille, eivätkä niiden tulkinnat ole kiistattomia. Kuitenkaan näiden kannanottojen tarkoitus ei ole patisteleva. Niiden merkitys voi olla parhaimmillaan siinä, miten ne kyseenalaistavat ihanteita ja saattavat johtaa ihmisiä vastuun omatoimiseen uudelleen arviointiin. *Tiedekäsitysten* kannalta kiinnostavaa on, mistä näiden puheenvuorojen olemassaolo sinänsä kertoo. Ne ovat merkkeinä väistämättömästä haasteesta, jonka luonnon rajojen löytyminen on asettanut subjektikäsitykselle ja minän paikantumiselle kokonaisuudessa.

Kysyä voidaan, tasapainoittuisiko elämä tällä biosfäärin ohuella matolla, mikäli avaisimme sen niin kuin suklaamunaa peittävän folion ja asettaisimme sen rajoineen ja reunoineen eteemme; näin voisivat näkyä olemisemme kosmologiset rajat. Tai ajattelisimme, kuten Pier Paolo Pasolini, tyhjän päällä leijuvaa sinistä planeettaa kuusta nähtynä.

Joka tapauksessa näyttää ilmeiseltä, ettei ihmis- ja eliökunnan nykyisiä ja tulevia ongelmia voida ratkaista pelkällä järjellä vaan yhä enemmän hyvällä tahdolla. Kaikki ovat yhtä mieltä siitä, että länsimainen kulttuuri kärsii rationaliteetin kehittymisestä pelkästään käytännöllisiin ja välineellisiin tarpeisiin vastaavaksi. Tästä johtuvaa yksipuolistumista

---

489 Georg Henrik von Wright 8.12.1993 pitämässään esitelmässä ”Viimeisistä ajoista – Ajatusleikki”, joka julkaistiin *Yliopisto*-lehdessä 24/1993 (s. 4–15).

490 Heideggerin esittämästä teknologiakritiikistä ks. alun perin vuonna 1949 julkaistua esitelmien kokonaisuutta *Einblick in das was ist*, joka on julkaistu hänen koottujen teostensa niteessä 79 (s. 1–77). Sodan jälkeisen luentokiellon aikana Bremenissä pitämissään luennoissa ”Das Ding”, ”Die Gefahr”, ”Die Kehre” ja ”Das Ge-Stell” (jonka myöhempi versio on vuonna 1953 esitetty ”Die Frage nach der Technik”) Heidegger pyrki selvittämään, millä tavoin tekniikan aikakauden metafysiikka määrittää modernin ihmisen suhdetta todellisuuteen.

Tässä valossa Heidegger oli kartesiolaisen filosofian ja systeemiteoreettisen tieteenfilosofian dekonstruktivistinen arvostelija, joka halusi purkaa auki länsimaisen metafyysisen perinteen. Vielä vuosina 1933–1934 Heidegger ajatteli, että olevainen (*das Seiende*) vastaa kansaa aivan niin kuin oleminen (*das Sein*) vastaa valtiota, mutta kun hän vuonna 1938 kritisoi esitelmässään *Die Zeit des Weltbildes* maailmankuvan käsitettä, arvostelu suuntautui myös kansallissosialismin maailmankuvaa vastaan. Hänen mielestään kansallissosialismi palvoo olemisen unohduksessaan maailmankuvaa eikä vallanjanossaan ymmärrä todellisuutta ja olemista, joita ei voida määritellä subjektin luomilla subjektiivisilla käsitteillä ja arvoilla. Jo vuoden 1935 luennoissa *Einführing in die Metaphysiks* Heidegger oli sijoittanut kansallissosialismin bolshevismin rinnalle osaksi niitä liikkeitä, jotka alensivat hengen vain pelkäksi rodun, luokan tai yhteiskunnallisen tosiasian instrumentiksi.

ei voi auttaa muu kuin henkisiin ja käsitteellisiin päämääriin vastaavien valmiuksien kehittyminen *samalla alalla:* ihmisen onnellisuuteen ja hyvinvointiin tähtäävällä alalla. Kysymys kuuluukin, voisivatko arvot ja asenteet todella muuttua selvemmin henkiseen ja intellektuaaliseen suuntaan, minkä ei tarvitse olla kaukana näiden pohdintojen alkupisteen, George H. Meadin, ajatuksista ja odotuksista. Toisaalta näyttää varmalta, ettei tällainen muutos voi käydä päinsä ilman perustavanlaatuista elämäntapaan ja normeihin liittyvää muutosta, ja siksi olen tässä tutkimuksessani korostanut ihmisten omakohtaisen kysymyksenasettelun merkitystä heidän henkisessä emansipaatiossaan.

Ratkaisevaksi muodostuu, välittyvätkö ihmisten suhteet siinä määrin esineiden, tapojen ja uskomusten kautta, että persoonallisesti vastuuta ottavan elämän eläminen merkitsee ajautumista yhteiskunnan ulkopuolelle. Juuri sillä tavoin monet vaihtoehtoisen elämäntavan edustajat ovat tosin tulleet kuuluisiksi. Tämä merkitsee, että julkisuus on alkanut legitimoida ja pysyttää erilaisuutta yhtenä yhteiskunnan osana, johon nähden *normaali* erottuu kansalaiselle oikeaksi. Ja kaiken tämän normaaliuden glorifioimisen keskellä monet ihmiset ovat onnettomia siksi, että he eivät tee mitä haluavat. He eivät yksinkertaisesti uskalla tai osaa lähteä ja tehdä jotain mahdotonta.

10.4.1. Erään koiran ajatuksia

Olen argumentoinut tässä kirjassa, ettei minässä asetettava ensimmäisen persoonan filosofia ole altis sen enempää relativismille, jonka mukaan kaikki riippuu siitä, miten ihminen todellisuuden kohtaa, kuin subjektivismillekaan, joka syntyy luulosta, että objektiivista tietoa voi olla. Relativismia vastaava kiinteän pisteen puuttuminen ja kaiken suhteellisuus altistuisivat kritiikille, jonka Franz Kafka (1883–1924) esittää novellissaan *Erään koiran tutkimuksia*. Se koostuu (kuinkas muuten) erään koiran tutkimuksista, ja siinä teoksen päähenkilö (vai pitäisikö sanoa "pääkoira") järkeilee tähän tapaan: Mistä johtuukaan, että aina kun ihmiset tulevat minun luokseni, he kasvavat suuremmiksi, ja kun he kulkevat minusta poispäin, he pienenevät? Mutta menenpä minä minne tahansa, pysyn aina samankokoisena![491]

Tällaista subjektivismia vastaan voidaan tosin huomauttaa, etteivät koiran pohtimat ongelmat ole välttämättä adekvaatteja ihmisten kannalta. Paremminkin näyttää siltä, että kokemisemme subjektisidonnaisuus *on pysyvä osa elämäämme* siten, että selviämme jokapäiväisessä todellisuudessa ilman näiden lähtökohtien tuollaista problematisointia. Kuitenkin tämäntapainen järkeily valottaa erään tärkeän asian. Vaikka

[491] Franz Kafka novellissaan *Erään koiran tutkimuksia* vuodelta 1922.

yksilösubjektin havaitsema ja kokema todellisuus on einsteinlaisittainkin ajatellen suhteellinen, todellisuus*käsitys* ei ole relativistinen, sillä juuri todellisuuden suhteellisuuden vuoksi sillä ei ole absoluuttista vertailukohtaa. Maailmankaikkeuden keskipiste voidaan asettaa periaatteessa mihin osaan universumia tahansa, vaikkapa omaan itseen.

Tämän mukaan inhimillinen tieto on sitä varmempaa ja todempaa, mitä enemmän se paljastaa todellisuutta. Tässä mielessä laajimpana ja rikkaimpana eteen avautuu *elämän näkökulma,* jossa tunteet, tarpeet ja motiivit ja niiden ymmärtäminen eivät ole este tieteelliselle toiminnalle. Juuri rakkauden, hellyyden ja huolenpidon kautta voimme ymmärtää todellisuutta mahdollisimman täydellisesti. Esimerkkitapauksena tällaisen projektin teoreettisesta kehittelystä voidaan pitää Max Schelerin filosofiaa, jossa hän pyrki yhdistelemään Nietzschen, Husserlin, Diltheyn sekä amerikkalaisten pragmatistien näkemyksiä. Hänen mukaansa etiikan arvot ovat olemassa formaaleina ja yleispätevinä. Ne vastaavat ihmisen vitaaleja ja henkisiä tarpeita, mutta niiden sisällöt voivat tulla tietoisiksi käsitteellisissä arvoakteissa, joissa jokaisen ihmisen henkilökohtaisena tehtävänä on paljastaa omaan erityiseen olemiseensa liittyvien tarpeiden merkitys. Tämä ei ole vain intellektuaalinen toimenpide vaan tapahtuu omakohtaisen kokemisen kautta, jolloin myös tunteet tuottavat tietoa arvoista.[492]

Toisaalta Scheler päätyi myöhäistuotannossaan näkemykseen, etteivät ihmisen vitaalinen ja käsitteellinen puoli muodosta yhtä yhteensovitettavaa järjestystä, eikä ihmispersoonan kokonaisuus siten ole harmoninen järjestelmä. Vastaavasti arvojen järjestelmä ei koostu vain erilaisista ja eriasteisista vaan keskenään sovittamattoman vastakkaisista arvoista. Schelerin mukaan arvojen merkitysrakenteiden paljastaminen edellyttää minän irrottautumista elävästä todellisuussuhteesta, jotta se voitaisiin tematisoida tutkimuksessa. Tällainen asettuminen itsen ulkopuolelle sisältää epäsuorasti myös subjektivismin ja objektivismin ongelman, jolle voi löytää vertailukohdan George H. Meadin yhteiskuntafilosofiasta. Samantyyppisten ongelmien kautta Scheler päätyi pitämään ratkaisuna sitä, että ihminen asettuisi radikaaliin todellisuussuhteeseen, jossa hän luo henkilökohtaisesti merkityksellisen elämänsä.

[492] Max Scheler vuosina 1913–1916 kirjoittamassaan teoksessa *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.*

10.4.2. Objektivoivan tieteen kritiikki

”Millaista edellä esitettyyn kritiikkiin perustuva ihmistutkimus voisi olla?”, on kysymys, jolla ovat kautta aikojen hekumoineet ne professionaaliset tieteenharjoittajat, jotka eivät itse ole tulleet filosofian piiriin omakohtaisten filosofisten kysymysten kautta tai ovat kauan sitten unohtaneet ne. Sanottava onkin, että korostamalla omakohtaisten kysymyksenasettelujen merkitystä olen tullut rajanneeksi tieteen alaa melko jyrkästi, eikä kaikki filosofia ilmeisesti voi olla sisäsyntyistä viisauden rakastamista tavalla, jolla se sivuuttaisi tieteelliseen toimeliaisuuteen motivoivat päämäärät, kuten ansionhankinnan, perheen elättämisen ja kunnianhimon. Voisin hyvin kuvitella, että moni muodollisen logiikan harjoittaja suorastaan suuttuisi, jos häntä sanottaisiin ”viisauden rakastajaksi”, ja monet heistä pitäisivät nimittämistä ”sokraattiseksi filosofiksi” syytöksenä tieteellisestä epäpätevyydestä! Heiltä jäisi ehkä huomaamatta se lohduttava seikka, että kyllä logiikankin tuloksilla saattaa olla käsitteellistä selkeyttä luovaa merkitystä ja sitä kautta maailmankatsomuksellista arvoa toisille ihmisille.

Toisaalta tällainen kuvitteellinen esimerkki paljastaa sen, millä tavoin moni tieteen riita kulminoituu *tiedekäsitysten* eroon, siihen, että tehdyn työn merkitystä arvioidaan niin kuin vasaralla tiskatun astian arvoa. Oliko se sen alkuperäisessä muodossa, korkeassa hinnassa (tai halvassa), mahdollisesti kaukaisessa alkuperässä, vai siinä, mitä *merkitystä* sillä toisille ihmisille, läheisille tai kaukaisille, lopultakin oli?

Tieteen persoonallisten merkitysten tunnustamiseen sisältyy periaate, että yhtä hyvin tieteellisen tutkimisen kuin opettamisenkin pitäisi perustua eri osapuolten avoimeen vuorovaikutukseen, jossa tutkimusten tulosten ja saavutetun tiedon myönnetään olevan sitä ihmistä tai ryhmää varten, jota tiedonmuodostus ja siihen liittyvä vaikuttaminen koskevat. Tämä *ei* merkitse, että tieteen pitäisi *ohjautua* henkilö- tai ryhmäkuntaisista – talouden, politiikan tai muiden erityisintressien kysymyksistä – ja arvovapauden säilymisestä pitää osittain jo tieteen sisäinen arvostelu huolen. Mutta huomio olisi kiinnitettävä siihen, kuinka tieteessä tuotettu tieto voisi *palautua* tutkituille ihmisille ja johtaa itseä ja toisia ihmisiä koskevan ymmärryksen kasvuun.

Tällainen toteamus ei oikeastaan muuta kuin toistaa vastakkainasettelun taloudellis-hallinnollisen hyötyajattelun ja Wilhelm von Humboldtin 1800-luvulla henkiin herättämän sivistysyliopiston (*die Bildungsuniversität*) ihanteen välillä. Sellaisena tämä vastakohtaisuus sisältää ainekset samoihin ristiriitoihin, joihin Platonin akatemiassa alkanut keskustelevan filosofian perinne kaatui 500-luvulla ja jotka johtivat myös humboldtilaisen yliopistoihanteen himmenemiseen 1800-luvun lopulla. Näiden

projektien romahtaminen oli seuraus ajattelun laitostumisesta. Valtiollisten strategioiden sekoittumisesta filosofiseen spiritualiteettiin oli puolestaan kiittäminen kristillisen voitonpyynnin valtaa kreikkalaisen meditaatiofilosofian ja roomalaisen humanismin yli.

Joka tapauksessa kiistämätöntä ja tieteen yhteiskunnallista asemaa koskevista näkemyksistä riippumatonta on, että vain avoimeen keskusteluun ja vuorovaikutukseen antautumisen kautta voivat paljastua tieteen inhimilliset merkitykset, jotka helposti jäävät ambitioiden välineeksi asetetun tavoitteellisuuden jalkoihin. Sitä kautta taas ei päästä lähelle tilannetta, jossa jonkin asian sanomisella toisille olisi suurempi merkitys kuin sanomisella sinänsä on omalle itselle.

Entä mitä merkitystä tällaisella arvostelulla voisi olla ihmistutkimuksen metodologioille? Vaikutukset koskevat tutkimuksen etiikkaa, ja avoimuuteen perustuva tutkimus ei suhteessa tutkittaviin ihmisiin sisälläkään sellaista kujeilua, joka on tuottanut ihmisen tutkimiselle monia eettisiä pulmia. Niistä yksi on se, että jossain tutkimuksen vaiheessa toista ihmistä petetään. Tällainen vaikeus vaivaa nykyisin yhtä hyvin Milgramin kokeen kaltaisia järjestelyjä kuin menetelmiä, joissa käytetään peiteinformaatiota ja joissa tutkittavat ihmiset eivät useinkaan tiedä, mitä heistä halutaan saada selville. Usein tällaisten kokeiden oikeuttamiseksi vedotaan siihen, että näin saatava tieto voi olla hyvinkin arvokasta, eikä sitä ehkä muulla tavoin voida lainkaan saada. Samalla tällaisen tutkimusotteen haitat on laajalti tiedostettu ja nähty, etteivät peiteinformaation vaikutukset tutkittaviin lopu sanomalla kokeen jälkeen ”aprillia”.

Tutkijoita katsotaankin nykyään ohjaavan moraaliseen harkintaan paremmin sen, että he eivät usko peiteinformaation ja salaamisen kumoamiseen, kuin sen, että he luottavat vaikutusten katoamiseen tutkimuksen jälkeen. Tällainen toteamus pätee epäilemättä tieteen sisällä, jossa tutkimusetiikka ohjautuu ennakolta vaikuttavan itsekriittisyyden kautta.

Kuitenkin molempien asennoitumisten kautta välittyy tieteen itseään suojeleva näkemys. Niissä artikuloituu huoli, miten tutkittaville ihmisille *ei* tuotettaisi traumaattisia kokemuksia tai muuta vahinkoa ja miten *tutkimuksen sisäiset toimintaedellytykset* voitaisiin säilyttää. Mutta kysymättä jätetään se, miten tutkimuksessa tuotettava tieto palautuu tai voisi palautua tutkittaville ihmisille tai ryhmille. Kysymys on tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhteesta. Näennäisesti viattoman harhautuksen kautta saatava tieto menettää helposti merkityksensä niille ihmisille, joita se välittömästi koskee, sillä luottamus tutkimuksen tekijöihin katoaa. Ja mikä loppujen lopuksi takaisi, etteivät ihmiset vastaisi tai reagoisi adekvaatimmin silloin, kun he tietävät, mitä heistä halutaan saada selville, kuin silloin, kun he eivät ole varmoja ja joutuvat epäilemään tutkimuksen tarkoitusta. Lumeinformaatioon ja salailuun perustuva kokeellinen tutkiminen ei siis välttämättä edistä myöskään tiedon tavoittelua.

Sen sijaan kielteisenä tuloksena voi olla, että salaamisen ja narraamisen keinoin tuotettu tieto irtautuu siitä yhteydestä, jossa sillä on merkitystä, toisin sanoen ihmisten omakohtaisesti koetusta maailmasta. Lisäksi ihmistutkimus tulee luoneeksi oman asemansa näin. Siitä tulee yksipuolisen ohjaamisen ja hallitsemisen väline, jossa ihmistä koskevan tiedon ajatellaan olevan ensisijaisesti tutkijakollegoja tai julkisyhteisöjen hallintohenkilökuntaa varten, ja yksilölle – yhtä hyvin tutkijalle, tutkittavalle kuin opiskelijalle – tuotettava ymmärrys ja tieto välittyvät yliopiston sisäisen tarpeentyydytyksen ja yhteiskunnallisen ohjaamisen kautta.

Tällainen toteamus voidaan osoittaa ainakin osittain virheelliseksi huomauttamalla, että onhan kaikella tiedolla arvoa yhteiskunnan kokonaisuuden suunnittelussa. Samalla kuitenkin paljastuu tällaisen näkemyksen taustalla vaikuttava *ihmiskuva*, jonka mukaan tieteellisen tiedon arvo määritellään hallinnallisen periaatteen kautta erotuksena ihmisten henkilökohtaisiin sivistyksellisiin motiiveihin, omakohtaiseen kehittymiseen ja itsen autonomisuuteen päämäärinä luottavasta näkemyksestä.

Edellä edustamaani tieteellistä liberalismia ja subjektikeskeistä tiedonmuodostusta perustelevat tavoitteet saattavat vaikuttaa helposti epäuskottavilta, ja tieteellisen tiedon rajoittamista asiantuntijavallan piiriin puoltaa se, että tiedon välittymiseen liittyy tietovaikutusten lisäksi *mielipidevaikutuksia*, joiden mukaisesti tutkimuksen epäadekvaatit tulkinnat laajenevat lukijakunnan kasvaessa. Tämä merkitsee, että tieteellinen tutkimus voidaan ymmärtää myös toisin kuin sen tekijät ovat ajatelleet, ja eräiden tieteenalojen, kuten lääketieteen, kohdalla tiedon huono ymmärtäminen saattaa johtaa tieteellisten käytäntöjen sivuuttamiseen. Tieto saattaa olla vaarallista puoskareiden käsissä, aivan niin kuin resepti on hyödytön lukutaidottomille. Lisäksi eräiden erityistieteiden, kuten psykologian, kohdalla pinnallisesti tai osittain omaksuttu tieto saattaa johtaa arkiajattelua henkiseen väkivaltaan, jossa tieteellisiä käsitteitä ja tematisaatioita käytetään toisten ihmisten alistamiseen. Tieteen yksipuolista rajautumista kansalaisyhteiskuntaan voidaan siten pitää tuloksena siitä, että *tieteeseen* valikoituvat juuri ne ihmiset, joiden semanttiset resurssit metodologiseen ja moraaliseen reflektioon ovat riittävät. Lisäksi tällaisella toteamuksella on haluttu oikeuttaa ja perustella tieteen eristäytymistä yhteiskunnasta.

Kuitenkin historia osoittaa, että tieteellisen tiedon altistaminen keskustelulle ja mielipiteidenvaihdolle on ollut sekä tutkimuksen, ihmisten että yhteiskunnan kannalta yleensä menestyksekkäämpi vaihtoehto kuin se, että tutkijat kiipeävät tiedon puuhun ja vetävät tikapuut perässään. Eikä tässä ole kyse vain tieteen sisäisestä julkisuusperiaatteesta vaan tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhteesta.

Varsinkin terveyden ja sairauden kysymyksiin liittyvissä ihmistieteissä tutkijat tulevat usein itse hyödyntäneiksi tematisaatioita, joiden kautta artikuloituu paljon yhteiskunnallista valtaa. Sikäli kuin kohdattavat

kiistat eivät johda yksimielisyyteen, tieteen sisäiset valinnat altistuvat ulkoisille mielipidevaikutuksille – esimerkiksi lääketiede ja hoitotiede politiikalle. Tällainen puuttuminen on perusteltua silloin kun nämä tieteet voivat itse paitsi ratkoa, myös vahvistaa osaa niistä ongelmista, joita ne on perustettu pohtimaan.

Tieteen kietoutumista itsensä ympärille edistävät jo tutkijoiden kollektiivinen identiteetti, omien kokemusten sulkeistuminen ja tieteenharjoittajien sisäinen kilpailu. Siksi mielipidevaikutusten *myöntäminen* ja tieteen aktiivinen avoimena pitäminen myös ulkopuolisille interventioille vahvistavat tutkimuksen kriittisyyttä ja etiikkaa todennäköisemmin kuin usko suljetun periaatteen mukaiseen tieteeseen. Tämän vuoksi tarvitaan kriittistä tiedepoliittista keskustelua, tiedejournalismia, tieteenfilosofiaa, tiedon filosofiaa sekä tiedon sosiaalipsykologiaa ja sosiologiaa.

Tieteen käytäntöjä tunteville nämä toteamukset ovat arvattavissa eivätkä varmaan tuo esille paljoa uutta. Niiden asemasta merkittäväksi nouseekin se, että keskustelu tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhteesta on viime vuosiin asti *torjuttu* viittaamalla tieteen riippumattomuuden ja arvovapauden ajatuksiin. Vielä 1960- ja 1970 -luvuilla tämä varovaisuus ilmeni epäilyinä yhteiskunnassa tapahtuvien muutosten välittymisestä tutkimusaiheiden valintaan, painotuksiin ja tieteellisen kiinnostuksen suuntautumiseen. Samalla kun nämä poliittiset painolastit ovat keventyneet, tieteen ulkoisiksi arvovapauden haasteiksi ovat asettuneet taloudelliset riippuvuussuhteet. Sikäli kuin tieteellinen arvostelukyky joutuu jakamaan tieteen ulkopuolelta tulevien ehtojen ja kontribuutioiden mukaisia sanktioita ja palkintoja, se alentuu omassa piirissään ylenkatsomaan ja seppelöimään tieteellisesti yhdenveroisista lähtökohdista motivoituneita tutkijoita. He puolestaan käsittävät tutkimusvastuunsa tieteen ulkoisin kriteerein, ja siitä johtuvat epäoikeudenmukaisuuden kokemukset muodostavat uhan tutkijoiden tutkimusetiikalle.

Tämän perusteella voinkin hyvin yhtyä toivomuksiin, että myös tieteen ulkoaohjautuvuuden kritiikki olisi nykyisin yhtä voimakasta kuin se on ollut aiempina vuosina. Kuitenkin keskustelu siitä, millainen tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhteen *pitäisi* olla, on erilaisten torjuntataisteluiden varjossa jätetty käymättä, ja kun se nykyisin on päässyt tuskin alkamaan, on tyydytty tutkimuksen menetelmällisten puolien normittamiseen. Samalla on tyydytetty käyttökelpoisien ratkaisujen nälkää, mutta tieteen ja yhteiskunnan vuorovaikutussuhteet ja niiden pohtiminen on jätetty itsestään vallitsevien edellytysten varaan.

Tässä kirjassa esitetyn intersubjektiivisuusnäkemyksen merkitystä tieteen ja kansalaisyhteiskunnan suhteelle voidaan yhteenvedonomaisesti kiteyttää seuraaviin toteamuksiin.

1) Tieteen ohjautumisen kansalaisyhteiskunnasta pitäisi rajoittua vaikutukseen, joka kunkin tietyn tutkimuksen asiasisällöillä ja henkilöillä on tutkimuksen sisältöihin ja menetelmiin. Tieteen muuta ohjautuvuutta merkitsevä vuoro*vaikutus* tulisi korvata osapuolten välisellä vuoro*puhelulla*.

2) Tieteellisen tiedon ja välineistön pitäisi palautua tutkituille ihmisille henkilökohtaisessa suhteessa, jossa tutkituille ihmisille osoitetaan tieteellisen tiedon korjaava, ohjaava ja tutkittuun tilanteeseen nähden konstruktiivinen vaikutus. Palautumisen suhteesta olisi samalla eliminoitava menetelmällisten välineiden paljastumisesta tutkituille koituvat haitat, joita ovat tieteellisten käytäntöjen torjuminen tai niiden omavaltainen käyttö.

3) Sekä ohjautumisen että palautumisen suhteet olisi järjestettävä niin, että ne tukevat tieteen riippumattomuutta taloudellisista, ryhmäkuntaisista ja liikesalaisuuksiksi luokiteltavista intresseistä.

4) Tieteen arvovapauden pitäisi rajoittua menetelmien, käytäntöjen ja tutkimusprosessien arvovapauteen. Tämä merkitsee, että tutkimuksessa käsiteltävät arvot sekä arvot, joihin tutkimus mahdollisesti sitoutuu, pitäisi *lausua julki*. Tutkimusten tuloksissa olisi selvitettävä, mitä arvoja tutkimus tuottaa tai miten se osoittaa järjestystä ennestään oleville arvoille.

5) Arvovapauden ihanteeseen olisi liitettävä varaus, jonka mukaan arvovapauden kyseenalaistaminen saattaa olla tutkijan eettiselle reflektiolle ennakoltavaikuttavasti tieteen riippumattomuutta edistävämpää kuin kritiikitön usko sen pätevyyteen.

6) Arvovapauden kyseenalaistamisesta sinänsä voi seurata yhtä hyvin mielivaltaa kuin kriittisyyden kasvua, ja sen vuoksi tieteen etiikan olisi *perustuttava päämääriin*, joita ei kohdata tieteen tai yhteiskunnan sisällä. Nämä päämäärät ovat, kuten totuus, transsendentalioita, joita emme kohtaa kokemuksessa. Tutkijan vastuu on silloin yhtä kuin moraalilaki rinnassamme, tähtitaivas kattonamme.

10.4.3. Kohti dialogista tietoa ja kriittisyyttä

Jos tieteellisen vuorovaikutuksen toteumisyhteytenä nähdään *dialogi*, jossa yliyksilöllisesti asetettujen objektivointien kautta valmistetut subjektina ja objektina olemisen muodot kyetään ylittämään, tärkeiksi nousevat tiedollisten tavoitteiden ohella ihmissuhteisiin liittyvien taitojen sekä yhteiskunnallisen ymmärtämisen kasvattaminen. Kun ihminen tällaiseen transsendentaaliseen ihmiskäsitykseen perustuvassa interaktiossa tiedostaa yksilölliseen henkilöhistoriaansa ja omaan elämismaailmaansa liittyvät tunteet, tarpeet ja motiivit, hän voi vapautua opituista ennakkoluuloista ja uskomuksista, jotka ovat saattaneet muodostua itsen

kehityksen esteiksi ja ongelmiksi ympäröivälle yhteiskunnalle. Toisaalta myös yhteiskunnan parantaminen voi todennäköisimmin käydä juuri näin: lähtien sen jokaisesta täysivaltaisesta jäsenestä.

Tällöin syntyvä tiedonintressi on emasipatorinen, eikä näin kehittyvä rationaalisuuskäsitys typistä ihmistieteitä ihmisen instrumentaaliseen eikä tekniseen hallintaan. Kuitenkaan tällaisen dialogin *ehdot* eivät ole kvasitranssendentaalisia sikäli, että ne olisivat historiallisesti kehittyneitä tai muuttuvia. Ne eivät ole *diskursiivisia* siten, että niiden pätevyys ja ala rajautuisivat vain ajanhengen rikkomuksien kautta paljastuviin hetkiin, generatiivisiin kielitekoihin tai yhteiskunnallis-juridisiin puheakteihin, kuten esimerkiksi Jürgen Habermasin ja Hans Joasin mukaan on laita. Niin ikään yhteisymmärryksen projektin perustana *ei* pitäisi nähdä pelkkää universaalia pragmatiikkaa, eivätkä sen ehtoina ole kielellisen kommunikaation oikeellisuus- tai pätevyysvaatimukset.

Sen sijaan dialogisen filosofian perustana on oman eksistenssin kokeminen rajakokemuksena, *johon nähden* toiseuden merkityskonstituutio näyttäytyy transsendenttina ja ymmärtämisen ehtojen annettuvuutta perustavana. Avainasemassa on toiseuden avoin kohtaaminen, kaksoisvalotus, jonka tulos ja tähtäin ei ole ehdottomassa totuudessa vaan sitä peittävien käsitysten kumoamisessa. Siksi eksistentialistisen transsendentalismin intersubjektiivisuuskäsitys ei tuota ymmärtämisen *kriteerin* vaatimusta, eikä sen tavoite ole semanttisten ja eettisten *positioiden*, kuten menetelmien ja teorioiden, luomisessa. Toisaalta tällainen ajattelu ei ole myöskään *ontologista negaatiota* eikä nihilismiä Heideggerin arvostelemassa mielessä. Vasta situationaalisen olemassaolon hyväksymisestä voi alkaa ihmisen yksilöllisten laatujen ja piirteiden myöntäminen, jolloin voidaan päästä myös ihmisen yksilöllisten tarpeiden, arvojen ja merkitysten ymmärtämiseen. Yksilöiden olemassaolon ja yksilöllisyyden tunnustamisella on siis tärkeä asema yleismaailmallisuuden harhan ja todellisuutta tukahduttavan kollektivismin kumoamisessa sekä *via negativaan* perustuvassa etiikassa, falsifikationistisessa metodologiassa ja kriittisessä tiedekäsityksessä.

Näin perustettu intersubjektiivisuus ja tieto ovat vapaita olemusajattelusta. Samalla tämä näkökanta torjuu ihmisen kohteeksi asettamisesta johtuvat määrittelyt, joiden kautta tutkimus on valaistessaan objektin peittänyt subjektin, tehnyt peitetystä "salaista" ja yhdistänyt näkymättömästä keskustelemisen terapioihin ja tunnustuskäytäntöihin.[493] Siten kyse ei ole myöskään psykoanalyysista tai erityistieteistä. Niiden kautta intiimikokemusten artikuloimisesta on tullut tunnustautumista ja tiedostavaksi minäksi tunnustautumisesta eräänlaista subjektin ripittäyty-

---

493 Tunnustuksellisuuteen liittyvää sosiologiaa on kehitellyt Frankfurtin koulukunnan filosofiaa jatkava ja Sosiaalitutkimusinstituutin nykyisenä johtajana toimiva Axel Honneth teoksessaan *Verdinglichung – Eine anerkennungstheoretische Studie* (2005).

mistä, joka on yhdistetty rikkoneita rankaiseviin katumuskäytäntöihin. Sen sijaan dialogisen filosofian tarkoituksena on murtaa menetelmissä ja tavoissa sallitun rajat, joiden mukaan kommunikaatioon ovat syntyneet pelkkä foneettista läsnäoloa ilmaiseva rituaalipuhe ja varsinaisia merkityksiä sisältävä tunnustuksellinen puhe. Dialogisessa filosofiassa on kyse itsen kokemusten rehabilitoinnista ja filosofisen keskustelun tekemisestä jokapäiväiseksi.

Niiden asema liitetään usein puhetilanteiden normeihin, mutta perustelut seuraavat semanttisesta näkemyksestä, jonka mukaan ihmisten merkityskonstituutio ja ymmärtämisen valmiudet sitoutuvat itsen kokemuksiin ja henkilökohtaiseen historiaan. Nämä puolestaan liittyvät toiseuden kokemiseen toisena. Sikäli kuin tällainen rajakokemus vallitsee annettuna, kyse ei ole tendenssimäisestä kiinnostuksen *suuntaamisesta* kokemuksen filosofiaan tai kokemuksellisten lähtökohtien *valitsemisesta*. Sen sijaan kyse on oman alkuperäisen kokemuksen herättämisestä ja ymmärtämisen välttämättömien ehtojen havaitsemisesta, sen myöntämisestä, että ymmärtäminen ja vuorovaikutus nojaavat kokemisen esipredikatiivisiin ehtoihin ja toiseuden käytännölliseen kohtaamiseen elämismaailmassa. Tarkoituksena on ohjata ihmisiä viestimään omaa kokemustaan vastaavalla alkukielellä.

Tätä kautta filosofia puhuu kokemuksena eksistoivan ruumiin läpi, jolloin mikä tahansa minästä maailmaan suuntautuva akti, kuten skeittaus, pyöräily, bussipysäkillä tapahtuva jutustelu tai uimassa käyminen, saattaa olla filosofisia merkityksiä tuottava kokemus. Samalla syntyvä itsen ja maailman ymmärtäminen tuskin voi merkitä mitään muuta kuin muuta verrattuna englannin kielen ilmaisuun ”*to be subject to understanding*” (kirjaimellisesti: ”olla alistettuna alla seisomiselle”).

Kuten edellä sanotusta on käynyt ilmi, tällainen katsomus ei vastaa mihinkään metodologiseen kutsuun, eikä se toisaalta merkitse, ettei positiivisia menetelmiä ihmisen tutkimiseen voisi olla. Sen sijaan tällainen ihmiskäsitys on luonnehdittavissa yleiseksi mukaan otettavaksi asenteeksi, jolla saattaa olla siitä välittömimmin erottuvaa ja yksipuolista vaateliaisuutta huomattavasti syvälle käyvemmät seuraukset.

Voisin hyvin kuvitella, mitä tämän filosofian mukainen ihmiskäsitys merkitsisi vaikkapa koulutuspolitiikassa, kun koulutuksen ja kasvatuksen tavoitteet asetettaisiin kerrankin oppilaiden lähtökohdista ja taipumuksista päin eikä, kuten tavallista, yhteiskunnan tarpeista ja opettajien sosiaalisten ja taloudellisten etujen järjestämisestä lähtien. Näin perustuva toiseuden kohtaaminen ei tietenkään merkitse, että oppilailta kysyttäisiin, ”miksi sinä sitten haluat tulla?”, mikä olisi pelkkää hallinnallisesti motivoidun olemusajattelun ja ennalta-asetettujen hierarkioiden toistamista.

Esimerkiksi opetustoimeen juurtunut oppivelvollisuuden käsite paljastaa sen, että keskeistä kansalaisoikeutta, oikeutta sivistykseen, ei ole

nähty yksilön oikeutena vaan ryhmän kollektiivisena velvollisuutena. Tämä ei johdu siitä, ettei järjestelmään olisi osattu sopeutua. Sen sijaan ongelmana on ollut sivistyksen käsittäminen sopeutumiseksi, jolloin myös kritiikki on osoitettu passiivisuutena, ja koulujen "järjestyshäiriöinä" pidetyt ilmiöt vain peittävät luovia potentiaaleja sekä ilmaisevat oppilaiden halua osoittaa omaa älyllisyyttään kapinoimalla.

Keskeistä olisi pohtia uudelleen sivistyksen olemus: miten sivistys tukee yksilön kasvua. Edellytykset olisi luotava esimerkiksi sellaisten asioiden pohdiskeluun, kuten: mitä haluan osata, tuntea, aistia, uskoa? Ketä haluan rakastaa ja miten haluan elämäni elää? Sekä: milloin maailmankatsomuksellisiin ongelmiin on olemassa vastauksia ja mitä silloin voi tehdä, ja milloin pitäisi tyytyä taitoon vain käsitellä niitä? Toiminnaksi muuttuessaan tällainen dialoginen tieto- ja oppimiskäsitys lähentäisi filosofista ajattelua tieteisiin ja kansalaisyhteiskuntaan ainakin sikäli kuin tieteellisen koulutuksen saaneiden ihmisten maailmankuvan uskotaan kehittyvän ja muuttuvan maailmasta ja toisista ihmisistä edes osittain ohjautuvana.

Toisaalta tässä perustelemani filosofia nähdään tunnetusti ja tavan takaa epätieteellisenä, mihinkään soveltumattomana ja ties minä hippifilosofiana. Samanaikaisesti arvostettujen tieteenharjoittajien taholta esitetään tulkintoja, joiden mukaan yhtä hyvin määrällinen kuin laadullinen ihmistutkimus voi parhaimmillaankin (ja varmasti vihdoin tulosten arvioinnin vaiheessa) olla vain yleisönosasto- ja aikakauskirjakirjoittelua vastaavaa mielipiteiden esittämistä.

Nähdäkseni molemmat näkökannat ovat sellaisinaan aiheettomia ja saattavat johtaa tiedollisiin menetyksiin omassa ja toisten elämässä. Vaikka yhteiskuntatieteiden menetelmät olisivat esineellisiksi metodeiksi nähtyinä "kehittymättömiä" ja vaikka tieteellisten totuuksien keskellä vallitsisi "relativismi", sekä määrällinen, tulkitseva että dialoginen tutkimus poikkeavat yleisönosastokirjoittelusta siinä, että tieteellä on käytettävissään *rajoittamattoman kriittisyyden menetelmä*. Se puolestaan takaa, ettei mikä tahansa voi mennä läpi tieteellisenä toteamuksena.

Tämä merkitsee ainakin sitä, että tieteellä on metafyysisten jättiläisten ja niitä vähäisempien kainalosauvojen puuttuessa (negatiivinen) tehtävänsä sen osoittamisessa, mikä *ei* varmasti ole totta, inhimillistä ja eettistä. Vaikka siis tiedeyhteisössä usein puolustetaan näkemystä, että tieto ja epätieto ovat vain todellisuuden erilaisia esittämistapoja, joiden paremmuudelle ei ole yleistä kriteeriä, joka tapauksessa tieteen tehtävä on erilaisten esitysten *oikean luonteen* osoittaminen. Se, mitä pidämme tietona ja totena, vaikuttaa siihen, miten toimimme. Jos tiedon ja epätiedon raja jää hämäräksi, tiedon ja toiminnan moraali heikkenee. Siksi kriittisellä asenteella on suuri merkitys oikean toiminnan kannalta. Historiallisesti katsoen kriittisyyden menetelmää vastaavat asettamukset ovat – niissä tilapäisissä ja hauraissa ilmenemismuodoissa, joissa ne ovat

esiintyneet – olleet tieteellisen toiminnan pysyvintä osaa samalla, kun kriisien ja kumousten tulokset ovat olleet arvokkain osa tieteen seurauksia. Kriittisyys on myös dialogisen filosofian keskeinen osa.

Siksi tässä edustamani filosofia ei ole ristiriidassa verrattuna esimerkiksi Paul Feyerabendin yleistävään näkemykseen tieteestä metodologisen anarkismin tilassa, jossa kaikki käy *tietyin ehdoin.*[494] Tieteellinen liberalismi ja dialoginen kriittisyys eivät siis ole putoamista irrationalismin mustaan aukkoon. Sen sijaan kysymys ensimmäisen persoonan filosofiasta olisi otettava vakavasti jo merkityksenteoreettisten ja eettisten tulosten kannalta, sillä varsinkin yhteiskuntatieteissä puhutaan paljon pelkästään yliyksilöllisestä sekä hallinnon ja viranomaiskäytäntöjen näkökulmasta myös niissä yhteyksissä, joissa pitäisi puhua ensisijaisesti ihmisestä, tiedosta ja etiikasta erotuksena yhteisöistä, normeista ja käyttäytymisestä.

Jos myös käytännön kysymyksiä tarkastellaan aina vain julkiselta tai yhteisölliseltä kannalta, katoaa peruste, miksi yhteisiä asioita on olemassa. Kuitenkin yhteinen todellisuus sellaisena kuin se voi olla olemassa, toisin sanoen uskomuksina ja sopimuksina, voi perustua vain yksilöiden valintoihin. Myös tieteellinen kritiikki nojaa erilaisten yksilöiden erilaisiin käsityksiin ja niiden esteettömään arviointiin.

Yhteiskuntatieteiden yleistä tilaa koskien haluaisin tämän ohella kiinnittää huomiota siihen, että vaikka monien tutkijoiden suosima klisee ”suuret kertomukset ovat kuolleet” pitäisikin marxilaisuuden osalta paikkaansa, kirjallisen kulttuurin *ulkopuolelle* jää suuri määrä todellisia kertomuksia, joista osa tapahtuu silmiemme edessä joka päivä. Kuka voisi väittää, etteivät esimerkiksi luonnon saastuminen, ydinvoimalaitosten historia tai insinööritieteiden kertomukset siitä, milloin maapallon ekologinen kestokyky päättyy, muodostaisi yhtä suurta kertomusta positivistisen ajattelun seurauksista arkielämässä?

Ja vaikka tällaisen mekanistisen tuotteliaisuuden ideologian vastareaktiona entiset valtiokansalaiset jakaantuisivatkin eri alueista huolta tunteviin ja valtioon nähden epäortodoksisiin kansalaisryhmiin, tällaisenkaan fragmentoitumisen ja moniarvoistumisen ei tarvitse merkitä ajautumista irrationalismiin. Näkisinkin, että niin sanotussa postmodernismissa on kyse julkisuuden ja viihteen kautta välittyvää ilmifunktiotaan vakavammasta suhtautumisesta kansalaisille akuutteihin ongelmiin. Kysymyksessä ei ole välinpitämättömyyden ilmaus vaan kannanotto valtasuhteisiin, joiden esiin saamiseksi olisi tehtävissä se, minkä Michel Foucault on esittänyt oman valtatutkimuksensa menetelmänä.

Tämä merkitsisi sen kuvaamista, miten ihmisistä tehdään subjekteja jonkin ennalta-asetetun ja epätranssendentaalisen *objektivoinnin* kautta

---

494 Metodologisesta anarkismista ks. Paul Feyerabendin vuonna 1975 julkaistua teosta *Against Method – Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*.

sekä miten tämä tapahtuminen ilmenee näiden asettamusten vastarintana. Tällä tavoin ajatellen metafysiikassa vaikuttava valta tulee esiin tutkimalla niitä käytäntöjä, joiden kautta ihmiset vastustavat byrokratiaa, naiset ja lapset väkivaltaa ja toisinajattelijat teollisuuden voimaa.

Silti tässä ei ole tarkoitus arvostella kartesiolaisen tieteen ja tekniikan hedelmiä sinänsä. Paitsi että kritiikin kohteena voisi oikeammin olla näiden ilmiöiden taustalla vaikuttava *ajattelutapa*, myös sen arvioinneissa on ajauduttu ylitulkintoihin. Tuskin käy kieltäminen, että ihmislajin historia sellaisena kuin sen tunnemme, on ollut suurelta osin menestyksellistä kamppailua luontoa ja sen tuholaismaisia voimia *vastaan.* Toisaalta luonnon paljastaminen tekniikan avulla on onnistunut niin, ettei ihmisen elämää uhkaa enää niinkään luonto kuin se, mitä tapahtuu, jos ihminen epäonnistuu *tekniikan välityksellä asettamansa* luonnon hallitsemisessa.

Näin syntyvän kriisin perusta on metafyysisen systeemin sisäinen. Sen tulokset koskevat kuitenkin ihmisten maailmaa, ja siksi jonkin verran ironista on, että esimerkiksi nykyaikaisen ydinenergiatekniikan riistäytyessä käsistä sen tuottamista epidemioista, myrkytyksistä ja säteilystä voisi parhaiten elävänä selviytyä *rotta*, behavioristin lemmikki ja paholaisen sylikoira, joka 1300-luvulla tappoi kolmanneksen maapallon väestöstä levittämäänsä paiseruttoon! Jo sille kostoksi toivon, että elämä maan päällä jatkaisi oloaan muutoinkin kuin rotan muodossa.

Corollarium

Meadin tutkiminen on kuin täytekakkua söisi. Sitäkin pitää valmistaa kerros kerrokselta ja nautiskella viipaleittain. Jokainen tämän kirjan osa on yksi kakun kerros, ja kukin sen kymmenestä luvusta on yksi vierasväelle tarjottava siivu. Meadin ajattelun monisäikeisyyden vuoksi eri tasot ovat luonnollisesti limittyneet ja lomittuneet, ja niinpä jokaisessa viipaleessa onkin aineksia kaikista kerroksista.

Tämä teos koostuu kolmesta osasta, jotka ovat (I) ”George H. Mead ja interaktionismin kehitysvaiheet”, (II) ”Minän rakentuminen ihmistieteissä” ja (III) ”Filosofinen sosiaalipsykologia”. Ensimmäisessä osassa tarkastelen Meadin teoriaa minuuden, kielen ja yhteiskunnan rakentumisesta lähietäisyydeltä, tähdäten kokonaiskuvaan siitä. Tässä yhteydessä pyrin näkemään Meadin ajattelun ja hänen metodologiset vaikutusyhteytensä historiallisessa kontekstissaan. Toisessa osassa tulkitsen Meadia tieteenfilosofian näkökulmasta: vertaillen hänen ajatuksiaan evolutiiviseen tietoteoriaan, fenomenologiaan, eksistenssihermeneutiikkaan ja postmodernismiin. Kirjani kolmannen osan luvuissa olen koettanut muotoilla filosofista sosiaalipsykologiaa, jossa otetaan huomioon ihmisen monitasoisuus biologisena, tajunnallisena ja erilaisiin elämäntilanteisiin, sosiaalisiin toimintayhteyksiin, historiaan ja luontoon kuuluvana olentona. Lopuksi olen edennyt yhteiskuntafilosofian ja -politiikan suuntaan analysoimaan, millaisia valtaan, moraaliin ja ihmisten kohtaamiseen liittyviä ongelmia ja mahdollisuuksia Meadin ajattelun tulkinnoista avautuu.

Tutkimuksen sisällön kuvaus

Teokseni kolme osaa jakautuvat kymmeneen lukuun. Kirjani ensimmäinen (1) luku koostuu Meadin henkilöhistorian esittelystä ja tutkimustehtävän asettelusta. Meadin suuntautumista naturalismiin ei voida selittää vain hänen henkilöhistoriallaan, mutta osoitettuna voidaan pitää, että Meadin kasvuhistorialla ja hänen uskonnollisella kotitaustallaan oli vaikutusta siihen, miksi hän myöhemmin elämässään torjui transsendentaalisen filosofian ja kiinnostui behavioraalisesta ja kokeellisesta tutkimuksesta, joiden piirissä hän loi oman symboliseksi interaktionismiksi sanotun teoriansa. Todistettuna voidaan pitää myös sitä, että Meadin oleskelulla Leipzigin ja Berliinin yliopistoissa oli lähtemätön vaikutus hänen ajatteluunsa, eikä Meadia pitäisi yrittää ymmärtää epähistori-

allisesti, ilman Diltheyn, Wundtin ja hegeliläisyyden vaikutteiden tunnustamista. Mead oli tyypillinen 1800-luvun filosofi, jota pitää tulkita historiallisessa yhteydessään.

Tutkimukseni toisessa (2) luvussa olen esitellyt Meadin teoriaa minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan synnystä systemaattisesti. Väitteeni on, että Meadin minäkonseption jakautuminen osiin oli seuraus hänen omaksumastaan tutkimusotteesta. Behaviorismin mukaisesta ärsyke–reaktio-mallista ja empiirisestä objektivoinnista jäi aineksia hänen ihmiskuvaansa, jota leimasi dualismi subjektina ja objektina olemisen välillä.

Olen pyrkinyt osoittamaan, että Meadin minäkonseption subjektiminä (*I*) on seuraus minuuden tarkastelemisesta kohteena eli objektina (*me*). *Self* eli 'itse' edustaa introspektion mahdollistavaa minuuden tematisointia, ja Meadin ajattelussa oli paikka myös Kantin ja Husserlin filosofiasta tunnetulle transsendentaaliselle egolle, joka tekee havaitsemis- ja todellisuussuhteen mahdolliseksi. Mielen (*mind*) kehittymisen ehtona on, että on olemassa itse, jonka tietoisuudessa havainnot jäsentyvät. Meadin egologiassa subjektiminän (*I*) tehtävänä oli toimia "luovana", uusia merkitysvariaatioita tuottavana, minän komponenttina muutoin suljetuksi jäävässä vuorovaikutuksen kehässä, kun taas yleistynyt toinen (the *generalized other*) on nähtävissä objektiminuuksien (*me*) yhteenliittymänä. Sitä voidaan kuvailla myös yleiseksi *ihmisyydeksi* tai havainnollistaa Carl Gustav Jungilta tunnetulla arkkityypin käsitteellä.

Arvostelua herättävin – ja myös omasta mielestäni heikoin kohta – Meadin ajattelussa on ollut hänen samastumisen ajatuksensa, jonka mukaan ihmisen minuus voi kehittyä täysin vain, mikäli hän ottaa suhteessa itseensä sen sosiaalisesti jäsentyneen ryhmän asenteet, johon hän kuuluu. Tämä näkökanta sitoo ihmisen identiteetin liian voimakkaasti toiseuteen ja luovuttaa määräysvallan yhteisöille, mikä on antanut aiheen epäillä Meadia totalitarististen yhteiskuntanäkemysten oikeuttamisesta.

Mikäli yksilönvapautta kuvaava 'sielu' tai 'minuus' korvataan Meadin tapaan ihmisen käyttäytymistä säätelevällä sisäistetyllä valvonnalla, ei ole ihme, miksi näin käsitetty "sielu" voi tuntua vain "ruumiin vankilalta". Samastumisen ajatukseen liittyy läheisesti myös Meadin roolin käsite. Itse asiassa hän tarkoitti samastumisella roolinottoa ja rooliin sopeutumista, siis yhteiskunnallistumista. Roolin käsite voi auttaa ihmisiä ymmärtämään itseään ja toisia, ja se voi myös helpottaa etäisyyden pitoa suhteessa minuuteen. Sitä kautta se voi edistää suhteellisuudentajun säilyttämistä erilaisissa tilanteissa. Mikäli rooli kuitenkin yhdistetään kiinteästi siihen, mitä ihmisen ajatellaan *olevan*, siitä tulee ohjaava normi sekä kahle, joka määrää ihmistä ulkoa ja muodostuu helposti hänen henkilökohtaiseksi tragediakseen.

Toisaalta Meadin ajatus, että toiset ihmiset ovat sisällämme läsnä symboliedustuksena, herättää edelleen arvostusta humaaniudellaan. Mi-

nuuden kokonaisuus nähdään tällöin tuloksena merkityksellisten symbolien muodostumisesta ja eleiden keskustelusta, jotka perustuvat reflektiiviseen älyyn, kykyyn nähdä itsensä toisten silmin. Tämä puolestaan tekee mahdolliseksi ihmisen tietoisuuden itsestään, jonka johdosta ihminen on enemmän kuin ”päivitetty simpanssi”.

Sen sijaan pelkkä roolien korostaminen muodostaa inhimilliselle minuudelle sellaiset kalterit, joiden takana ihmiset viruvat kädet raudoissa kiinni, vaikka vankikopin vastapäinen seinä on täysin auki. Aivan niin fataalisti Mead ei ajatellutkaan, sillä hänen ideanaan oli, että ihminen valitsee sekä roolinsa että ryhmänsä itse – näkemys, jota rooli- ja viiteryhmäteoriassa on kehitelty edelleen. Historiallisesti katsoen näkökanta on tuttu jo Adam Smithiltä, jonka mukaan ostajat ja myyjät omaksuvat toistensa roolin. Tämä puolestaan tekee markkinoista tehokkaammat, kun osapuolet mielellään ja joskus suorastaan lipevästi kiertävät kulttuuriset ja kielelliset erot sekä sulautuvat yksimieliseen harmoniaan edistääkseen liiketoimintaa. Meadin aikalainen Charles Cooley asetti väitteen muotoon, jonka mukaan käsityksemme itsestämme heijastaa väistämättä muiden käsityksiä meistä, ja Mead täydensi kuviota teesillään, että todellisuudessa valitsemme vain itsellemme tärkeimpien ihmisten mielipiteitä omiksemme. Valinta ei siis tapahdu ”kapealla kauppiaan järjellä”, eli kenen tahansa näkökulmasta, vaan nimenomaan tärkeimpiä ihmisiä ajatellen. Joka tapauksessa myös maailmankauppa oli tehnyt Meadin käsityksen mukaan ihmisten keskinäiselle ymmärtämiselle enemmän hyvää kuin yksikään institutionalisoitunut uskonto.

Vaikka Mead olikin makrososiologisen tarkastelutavan edustaja, hänen kertomustaan minuuden rakentumisesta voidaan lukea myös mikrososiologisena analyysina modernisoituvasta yhteiskunnasta, jossa ihminen määrittyy tai määrittää itsensä vaihtelevasti erilaisten roolien tai identiteettien kantajaksi riippuen samastumisen kohteenaan olevista ryhmistä. Eri asia on, voidaanko ihmiskunnan historiasta todella löytää sellainen ajankohta, jolloin ihmiset itsensä tiedostaen tai tiedostamattaan muuttuivat sosiaalisten roolien esittäjiksi. Mutta meadiläisen sosiaalipsykologian opetukseksi jää katsomus, että ihmisarvo piilee hänen sisäisen minuutensa lisäksi osittain myös niissä persoonallisissa roolisuorituksissa, joiden mukaisesti hän esiintyy, tai niiden odotusten täyttymisissä, joita hänellä on toisten rooleja kohtaan. Tässä mielessä persoonallisen vuorovaikutuksen toteutumisyhteys ovat ihmisten kasvot, joissa on sekä synnynnäisiä piirteitä että toisten eleisiin mukautumalla tuotettuja ilmeitä – teema, jota ovat kehitelleet sosiaalipsykologi Erving Goffman ja transsendentalistiseen suuntaan filosofi Emmanuel Levinas.

Marcel Maussin sosiaalisen vaihdon ja lahjan olemusta koskeviin teorioihin (*Essai sur le don*) viitaten katson, että myöskään symboliseen interaktionismiin liittyvän vaihdon tuloksena ei ole jäännöksetön tasapeli, vaan kanssakäymisessä syntyy osatekijöihin palautumaton tekijä X, joka

on projektio ihmisten sisäisestä minuudesta. Transsendentaaliseksi egoksi sanottu luova minuus siirtyy tällöin sosiaalisuuden sfääriin, jossa se muodostaa pyhyyden ilmiön. Pyhyydeksi puolestaan voidaan sanoa kaikkea sellaista, minkä lähestymiseen liittyy rituaaleja. Eräs sellainen on tiede, ja siksi myös tieteen pitäisi löytää ihmisyydestä sen ydin ja tunnustaa se transsendentiksi, aivan niin kuin kaikki vuorovaikutus tulisi puolestaan myöntää epäsymmetriseksi ja epätäydelliseksi.

Meadin ajattelussa oudoksuntaa on herättänyt hänen tapansa vastustaa kaikkea henkisyyttä ja sielun käsitettä. Nykyisenä kartesiolaisen filosofian jälkeisenä aikana väitteitä mielen ja kehon kahtiajaosta ei ole pidetty enää uskottavina, vaan sekä tieteessä että arkiajattelussa pidetään luonnollisena, että ajattelu ja ruumis kuuluvat yhteen, aivan niin kuin ilmeet kertovat ihmisten ajatuksista ja ajatukset tuottavat ilmeitä, eleitä ja käyttäytymistä. Meadin vastalauseet kartesiolaisuutta kohtaan ovat ymmärrettäviä, sillä ne olivat kannanottoja hänen omaa aikaansa hallinneeseen filosofiaan, mutta nykyisin ne vaikuttavat turhilta ja tarpeettomilta – ehkä juuri Meadin itsensä luoman vuorovaikutusteorian ja hänen aikaansaamansa kumouksen vaikutuksesta. Vaikka mielen ja kehon kuilu onkin luotu umpeen, henkinen ja ruumiillinen taso eivät ole lakanneet olemasta, vaan niiden välille on tunnustettu vaikutusyhteys, joka *liittää* ne toisiinsa. Tässä mielessä Mead oli järjen ja tunteiden yhteenkuuluvuutta korostavan filosofian, kontaktin luomisen, kehonkielen, peilailun ja *rapprochement*-psykologian edelläkävijä sekä eräänlainen *old school* -ammattilainen.

Kirjani kolmannessa (3) luvussa olen pyrkinyt ymmärtämään Meadin teoreettista ajattelua hänen vaikutushistoriansa valossa. Meadista tuli Wundtin kansainpsykologialle ja Diltheyn kantilaisuudelle samanlainen opponentti, jollaisena hän oli esiintynyt kristinuskolle varhaisnuoruudessaan. Saksalaisessa yliopistolaitoksessa virinnyt hengentieteiden ja luonnontieteiden kiista alkoi leimata Diltheyn ja Wundtin oppilana toimineen Meadin omaakin ajattelua, ja hänen voidaan sanoa jääneen pysyvästi kahden maailman kansalaiseksi. Tämä idealismin ja materialismin välinen ristiveto välittyi niihin moniin paradokseihin ja kehäpäätelmiin, joita Meadin filosofiasta ja sosiaalipsykologiasta voidaan löytää.

Meadin ajattelusta avautuu historiallisia yhteyksiä paitsi taaksepäin, myös eteenpäin. Meadin kohtaamat teoreettiset ongelmat eivät ole estäneet häntä toimimasta kokonaisen tieteenalan, eli sosiaalipsykologian, kätilönä. Käsitykseni mukaan Meadin panos on ollut korvaamatonta myös laadullisten tutkimusmenetelmien, esimerkiksi etnometodologian, kehittymiselle. Siksi hänen ajatteluaan voidaan pitää sosiaalitieteiden klassikkona: aina ajankohtaisena ideoiden varastona, josta löytyy jatkuvasti uutta pohdittavaa ja jonka piirissä myös moni jälkistrukturalistien, postmodernistien ja dekonstruktionistien myöhemmin analysoima kysymys tuli epäsuorasti esille.

Tulkintojeni syventämiseksi olen tarkastellut Meadin kehittelemää perspektiivioppia, sosiaalisen havaitsemisen teoriaa ja hänen pyrkimyksiään luoda historianfilosofiaa. Meadin käsitys ihmisestä historian tulkitsijana ja luojana sekä näkemys, jonka mukaan jokainen sukupolvi kirjoittaa uudestaan sekä oman historiansa että yleisen historian, pitää nähdäkseni yhtä sen kanssa, kuinka Meadia itseään tulisi tulkita: luovasti, soveltavasti ja hänen ideoitaan vertaillen ja hyödyntäen.

Teokseni toisen osan aloittavassa neljännessä (4) luvussa olen tulkinnut Meadin ajattelua ja myöhempää symbolista interaktionismia niin sanotun subjektiuden kriisin valossa, sen eräänä esiintymänä ja taustatekijänä. Individualistisen ja sosiaalitieteellisen naturalismin välillä vallinneiden erojen paikantamiseksi olen verrannut Meadin edustamaa sosiaalibehaviorismia muun muassa Karl Popperin evolutiiviseen tietoteoriaan.

Vaikka metodologinen individualismi periikin puhtaasti loogiselta kannalta katsellen voiton tässä yksilöllisen ja yhteisöllisen tiedonmuodostuksen kiistassa, Meadin luomat yleistetyn toiseuden, roolinoton ja samastumisen ideat voivat toimia ihmisen itseymmärryksen lisääjinä sekä suoraan että herättämänsä arvostelun kautta. Individualismin ja holismin vertaaminen ei toisaalta merkitse näiden asioiden vastakohtaistamista tai kannanottoa kummankaan ajattelutavan puolesta. Tutkimukseni pääväitteitä on, että individualismi ja holismi ovat toistensa leimaamia ja johtuvat ihmisen asettamisesta objektiksi, jolloin minuudesta erottuvat yksilöllinen ja sosiaalinen puoli.

Meadin ja Popperin edustamien naturalismin muotojen vertailu voi auttaa ymmärtämään, millä tavoin merkitysopilliset merkitykset ja arvomerkitykset liittyvät yhteen. Sen sijaan poliittiselta kannalta katsellen Meadin edustamaan kokonaisvaltaiseen ihmiskuvaan, menetelmäopilliseen yhtenäisteorian ihanteeseen sekä ihmisten vuorovaikutuksellista olemusta koskevaan yhteisöllisyyden korostamiseen sisältyy juuri sellainen kollektivismin leima, joka on antanut aiheen arvostella hänen ajatteluaan joukkohenkisyyden pönkittämisestä ja eräänlaisesta piilososialismin ideologiasta. Tällaisessa yleistyneen toisen valtaan perustuvassa kulttuurissa ”jokainen on toinen ja kukaan ei ole itsensä”,[495] eikä kyseinen seuraus rajoitu vain poliittisen vallan vaikutuksiin vaan toteutuu nykyisin niin joukkotiedotuksen, markkinoinnin kuin Internetinkin yhdenmukaistavissa pyörteissä.

Tutkimukseni viidennessä (5) luvussa olen pohtinut tiedon, kokemusmaailman ja ihmisten välisen ymmärtämisen kysymyksiä suhteuttamalla Meadin ajattelua mannereurooppalaiseen eksistenssihermeneuttiseen ja fenomenologiseen filosofiaan sekä Jürgen Habermasin kommunikatiivi-

---

[495] *”Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.”* Sitaatti Martin Heideggerin teoksesta *Sein und Zeit* (s. 128).

seen teoriaan. Vaikka Meadia voidaankin tieto-opillisen individualismin kannalta arvostella massasieluisuudesta, hänen näkemyksensä ovat sopusoinnussa Hans-Georg Gadamerin kehittämän hermeneutiikan kanssa sikäli, että molemmissa ihmisyksilöä tulkitaan *historiallisen perinteen osana*. Siihen verrattuna Martin Heideggerin ajattelu edustaa ihmisyksilöä korostavaa tutkimuspolkua, kun taas Jürgen Habermasin kommunikatiivinen teoria merkitsee siirtymistä muutaman askeleen verran universalismin suuntaan. Heideggerin rinnastaminen Meadiin voi vaikuttaa ensikatsomalta väkinäiseltä, sillä jyrkempää vastakohtaa on vaikea kuvitella, mutta lähemmin tarkasteltuna Meadia ja eksistenssihermeneuttista ajattelua yhdistävät näkemys ihmisestä käytännöllisesti orientoituneena maailman osana sekä Heideggerin ajattelusta löytyvä epäsubjektivismi.

Väitteeni on, että Meadille tyypillinen metodologisen universalismin ihanne ja hänen käsityksensä ihmisten intersubjektiivisuudesta voivat toimia hermeneuttisina itseymmärryksen lisääjinä, mutta niihin kätkeytyy myös samanlaisia riskejä, vaaroja ja dispositioita, jotka ovat koituneet kollektivismia ja yleismaailmallisuutta korostaneiden oppisuuntien kohtaloksi niin sanotun subjektiuden kriisin ja yleisen kriisikeskustelun aikana. Olen käsitellyt aihetta havainnollistaakseni, millä tavoin yhteiskuntatieteiden perustaa koskevat ongelmat ovat tulleet näkyville juuri subjektiuden kriisin kautta. Samassa yhteydessä olen pohtinut sitä tieteenfilosofista kysymystä, millä ehdoilla yhteiskuntatieteet ovat ylipäänsä mahdollisia. Eettisesti perusteltuja ja menetelmäopillisesti adekvaatteja ratkaisuja tähän keskusteluun ovat tarjonneet ihmistutkimuksen eksistenssihermeneuttiset nykysovellutukset sekä niiden pohjalta luodut laadullisen tutkimuksen menetelmät, joissa tunnustetaan ihmisten yksilöllisyys ja ainutlaatuisuus.

Tutkimukseni kuudennessa (6) luvussa olen kiinnittänyt huomiota Meadin minäkonseption koostumiseen kolmesta komponentista. Tulkitsen näitä rakenteellisia piirteitä tuloksiksi hänen minuutta objektivoivasta tutkimusotteestaan, josta on seurannut useita kehäpäätelmiä ja paradokseja sekä jo hegeliläisyydessä hellitty äärettömyyden ongelma. Tutkimukseni edetessä olen etääntynyt tietoisesti Meadin ajattelun lähilukemisesta, ja tässä yhteydessä tarkastelenkin Meadia enemmän esimerkkitapauksena ja dekonstruktiiviselle purkutyölle soveltuvana vertailun kohteena.

Olen pyrkinyt esittämään perusteluja väitteelleni, että niin Freudin kuin Meadinkin minäkonseption kolmikantainen rakenne on seuraus minuuden asettamisesta introspektiivisen havainnoinnin kohteeksi. Koska tarkastelija ei voi olla samanaikaisesti kohde, havaintoja tekevän minuuden rinnalle on löydyttävä myös ”toinen puoli”. Minän hajautumisen *me:hin* ja *I:hin* tekee mahdolliseksi itsehavainnointi, jonka taustalla vallitsee tietoisuus itsestä, *self*. *Self:iä* toisissa ihmisissä heijastelevan *me:n* rinnalle on sitten löydyttävä myös ”muuta”, eli tarkastelijana toi-

miva ja merkitysvariaatioita tuottava *I*, jota ei voida tavoittaa introspektiossa mutta jonka ilmaantuminen jakaa *self:in* kahtia: *me:ksi* ja *I:ksi*. Tässä *rakenteellisessa suhteessa* Meadin jako vastaa psykoanalyyttiselle teoriaperinteelle ominaista jakoa *egoon, superegoon* ja *id:iin*, jossa ego niin ikään hajautuu tietoiseen ja tiedostumattomaan.

Tulkintatyössä olen käyttänyt apunani Jacques Lacanin erottelua 'reaalinen – symbolinen – imaginaarinen' (jolla hän korvasi Freudin kolmijaon) sekä Slavoj Žižekin jaottelua ihanneminään ja minäihanteeseen. Žižekin analyysi psyyken osatekijöistä toistaa pitkälti Meadin *I:n* ja *me:n* käsitteiden eroa ja hyödyntää Lacanin jakoa imaginaariseen ja symboliseen minään. *I* (eli Lacanin 'imaginaarinen' ja Žižekin 'ihanneminä') on introspektiivistä identifioitumista itseen, kun taas *me* (eli Lacanin 'symbolinen' ja Žižekin 'minäihanne') syntyy toiseuden kautta tapahtuvasta itsen havainnoimisesta, itserefIektiosta.

Tässä tutkimuksessa itsehavainnoinnin keinoin tapahtuva minuuden tavoitteleminen todetaan mahdottomaksi ilman, että minuus jakautuu tarkastelijaan ja kohteeseen, ja siksi introspektiivinen analyysi väistämättä epäonnistuu. Psykoanalyyttiselle teoriaperinteelle uskollisesti toteankin ihmisen itseymmäryksen kasvun tapahtuvan aina interaktiossa, dialogisessa suhteessa toiseuteen. Kehämäiseen analyysiin pitäytymisen totean itseymmärrystä lisääväksi, mutta terapeuttiselta kannalta suosittelen vaihtoehdoksi maailmassa suuntautuvaa aktiivisuutta, jossa ihmisen intentionaalisuutta ei nähdä vain omien *noemojen* analysoimisena, vaan se liitetään myös ympäröivien olojen tulkitsemiseen ja muuttamiseen. Juuri tähän olen tähdännyt toimiessani yksikön ensimmäisen persoonan filosofian ja itsestä maailmaan suuntautuvan toiminnallisen sosiaalipsykologian protagonistina.

Kirjani kolmannen osan aloittavassa seitsemännessä (7) luvussa olen koettanut luoda filosofisesti perustellun kuvan siitä, miten ihmisen identiteetti, omana itsenään oleminen sekä yksilön itsemäärämisoikeus pitäisi ymmärtää, mikäli tavoitellaan vapautta, hyvinvointia ja ihmisten eettistä kohtelua niin tieteessä kuin yhteiskuntaelämässäkin. Olen laajentanut tarkastelua Lauri Rauhalan kehittelemän situationaalisen säätöpiirin avulla ja pohtinut, mikä asema tietoisuudella, tajunnalla, mielellä ja psyykellä on ihmisen persoonan kokonaisrakenteessa.

Vaikka Rauhalan tunnettu näkemys ihmisen eksistenssitasoista (kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen) saattaakin vaikuttaa pelkistetyltä, pidän sitä edelleen selitysvoimaisena lähestyttäessä erityistieteissä kohdattuja rajankäyntiongelmia. Tämän mukaan tutkimusaiheen tai -kohteen olemus on joka tapauksessa selvitettävä ennen tutkimukseen ryhtymistä, jotta aihetta ei tarkasteltaisi epäasianmukaisilla menetelmillä tai tutkimustasoilla (esimerkiksi inflaatiota kolikon fysikaalisilla ominaisuuksilla tai seksuaalista kanssakäymistä pelkästään biokemialli-

silla tekijöillä). Tutkimuskohteen *ontologiaa* eli *perusolemusta* olisi tutkittava filosofisesti ennen toimintaan ryhtymistä, mikä puoltaa filosofisen analyysin merkitystä erityistieteissä.

Tutkimukseni kahdeksannessa (8) luvussa olen syventynyt Meadille keskeiseen *itsen* käsitteeseen sekä käsitehistoriallisesti että ideologiakriittisesti. Olen pohtinut, miksi itsen käsitteelle on annettu niin tärkeä asema länsimaisessa ajattelussa, ja voisiko sille olla vaihtoehtoja. Käsitykseni mukaan itsen olemassaolon tai ”läsnäolon” (*Dasein*) kyseenalaistuminen yhteiskunnallisissa valta- ja alistussuhteissa on yksi keskeinen syy ihmisten kokemaan kurjuuteen, epätoivoon ja ”pahoinvointiin hyvinvointiyhteiskunnassa”. Toisaalta myös liika käpertyminen itsen ympärille on ollut merkkinä koetuista uhista, jotka puolestaan ovat saattaneet johtaa siilipuolustukseen, ahneuteen tai itsetuhoon. Siksi en olekaan voinut vastustaa sitä aristoteelista johtopäätöstä, että ihmisten onnellisuuden edellytyksenä on hyvä itsetuntemus, jossa minuuden eri osatekijät ovat tasapainossa.

Sen enempää egoismi, altruistinen itsestä luopuminen, meadiläinen sulautuminen yleistettyyn toiseuteen kuin mystiikalle ominainen itsen raukeaminenkaan eivät yksistään riitä tasapainon saavuttamiseksi. Hyvään itsetuntoon liittyy mahdollisuus tuntea olevansa kotonaan omassa itsessään, itsen omakohtainen hyväksyminen, hyväksytyksi tuleminen toisten joukossa ja se, että ihmisellä on koti. Tämä taas perustuu juurevaan itsemääräämisoikeuteen, jonka vallitessa ihminen hallitsee omaa itseään ja elämäänsä – toisin kuin hajoamista, täyttä kulttuurirelativismia ja nomadiutta korostava postmoderni ajattelu on opettanut.

Yhdeksännessä (9) luvussa olen luonut katsauksen yksilön itsemääräämisoikeutta ja vapautta kahlitsevien tiedekäsitysten umpikujiin ja tieteen historian omaan kahtiajakautuneisuuteen, joka muistuttaa eräänlaista skitsofreniaa. Tutkimukseni päättävässä kymmenennessä (10) luvussa olen paneutunut vielä tieteen ja yhteiskunnan välisiin moraalisiin suhteisiin sekä siihen, miten eri ihmiskäsitykset ja metodologiset valinnat voivat kanavoitua politiikaksi tai ohjautua poliittisista asenteista ja arvoista. Näissä teokseni kahdessa loppuesseessä esittämiini pohdintoihin olen edennyt tarkoittaen ’politiikalla’ kaikkea yhteisten asioiden hoitoa, jokapäiväistä toimintaa sekä filosofista yhteiskunta- ja ideologiakritiikkiä.

Meadin merkitys filosofialle

Entä mitä merkitystä Meadilla ja hänen ajattelunsa virittämillä pohdinnoilla voisi olla meidän aikanamme? Mitä tuo pitkä ja komea mies, joka tunnettiin rauhallisena luennoitsijana ja erinomaisena keskustelijana sekä tasapainoisena ja ystävällisenä luonteena, halusi meille sanoa? Mitä hän yritti välittää?

Koska omat Mead-tutkimukseni jäivät kaksi vuosikymmentä sitten parin suppeahkon julkaisun asteelle, olen koettanut saattaa tämän työn nyt perusteellisesti loppuun. Olen samalla koettanut hyvittää sitä ylikriittisyyttäni, jonka mukaisesti olen voinut käsitellä Meadia aiemmissa yhteyksissä, mutta puolustuksekseni totean arvosteluni kohdistuneen tapaan, jolla Meadia itseään oli *hyödynnetty* tekemällä hänestä poliittisen yhteiskuntatieteen veturi.

Nähdäkseni Meadin ajattelusta erottuu sekä tieteenfilosofinen, metodologinen, yhteiskuntafilosofinen että koko todellisuuskäsitystä koskeva puoli. Ongelmaksi muodostui hänen yrityksensä sitoa ne yhteen: yhden kokonaisteorian muotoon. Tähän liittyvä kunnianhimo oli epäilemättä eräs syy siihen, miksi hän ei saanut hankettaan koskaan valmiiksi. Kyseinen ”epäonnistuminen” ei ole kuitenkaan haitannut Meadin mainetta eikä myöhempää ymmärtämistä lainkaan. Tietty torsoksi jääminen on kenties houkutellut jälkipolvia tarttumaan hänen ajatuksiinsa ja ohjannut löytämään siitä sen punaisen langan.

Ja muodostaahan Meadin pyrkimys ihmisen järkiperäiseen hallintaan jo sinänsä erään ”suuren kertomuksen” todistaen ihmisten olemukseen sisältyvästä halusta luoda itsestämme kokonaisvaltainen käsitys. Koska ihmisyys sen enempää kuin todellisuuskaan ei mahdu kieleen eikä käsitejärjestelmiin, paraskin filosofia tai sosiaalipsykologia levinasilaisittain sanoen epäonnistuu, jolloin haaksirikon aiheuttava transsendentti todellisuus ilmoittaa olemassaolostaan. Näin ajatellen ”suuri kertomus” voidaan ylipäänsä ilmaista kesken jääneinä sävellyksinä, katkenneina romaanisarjoina, rapistuneina katedraaleina tai raunion kaltaisina temppeleinä, kuten varmaankin Heidegger sanoisi. Paradoksaalisesti kurjinta on juuri se, mikäli filosofi *ei epäonnistu*, sillä silloin filosofia ei opeta ihmiselle sen enempää totuutta tiedon rajoista kuin toisten ihmisten hallitsemattomuudestakaan.

Meadin ei voida katsoa kokeneen suuria takaiskuja elämässään tai urallaan, mutta vakavan tappion hän koki yrityksessään sulkea transsendentaalisen egon pois filosofisesta järjestelmästään. Kriitikon silmälasien läpi nähtynä Meadin minäkonseptio onkin lopulta kuin hiekkarannalle huuhtoutunut simpukka, jonka sisältä löytyy helmi.

Entä mitä sanottavaa Meadilla tai postmeadiläisyydellä voisi olla nykyisenä postmodernismin jälkeisenä aikana, jolloin Minervan pöllö on siivilleen noustuaan tömäyttänyt itsensä puunrunkoon useita kertoja antaen viittauksen puhtaaseen järkeisuskoon perustuvan yhtenäiskulttuurin loppuvaiheesta? Mead ja symbolinen interaktionismi ovat luonnollisesti olleet yhteiskuntatieteiden nykyisen kriisikeskustelun osia, ja suurten tarinoiden poissaoloon ne ovat tarjonneet eräänlaisen ”vastauksen sinänsä”. Juuri kukaan ei enää pidä yhtenäisteoriaa ja siihen liittyvää yhtenäiskulttuuria mahdollisena tai edes tarpeellisena. Mutta symboliseen interaktionismiin liittyvä sosiolingvistinen ajattelutapa voi auttaa ym-

märtämään esimerkiksi nykyisiä kansainvälisiä kiistoja sekä edistää konfliktien sovittelua.

Toisaalta sen heikkoutena on edellä mainittu universalismi, kun taas aidon dialogin synnyttäminen edellyttää moniäänisyyden ja erimielisyyden tunnustamista. Tässä mielessä eksistenssihermeneutiikan perustalle rakennetut dialogisen kohtaamisen mallit palvelevat tarkoitusta paremmin kuin sosiaalisten vuorovaikutusmallien pohjalle luodut yhtenäisteoriat. Eksistenssihermeneuttiset kanssakäymisen filosofiat tunnustavat esipredikatiivisen kokemuksen, minuuden transsendentaalisuuden ja lähes kaiken sellaisen, mikä ei ole mitattavissa aineellis-immanentissa maailmassa.

Myös Meadin ajatteluun liittyi näkemys eleistä ja viestinnästä kokonaisilmaisuna, joka juontaa juurensa suoraan kokemusmaailmasta, mutta hän päätyi edellyttämään yksilöiden kokemuksilta yhtäpitävyyttä tai samankaltaisuutta intersubjektiivisuuden takeeksi. Sen sijaan dialogisen näkemyksen mukaan kielen semanttista yksiselitteisyyttä, pragmaattista toimivuutta ja syntaktisia ominaisuuksia tärkeämpiä vuorovaikutuksessa ovat paralingvistiset eli kielen ulkopuolelle jäävät tekijät, kuten kontaktin luominen, läsnäolo sekä suuntautuneisuuden intentionaalinen pohjavire, tarkoitusperä, jonka vuoksi viestintää ylipäänsä on olemassa.

Näennäisestä kaukaisuudestaan huolimatta tämä Emmanuel Levinasilta tunnettu ajatus on lähellä myös Ludwig Wittgensteinin *Tractatuksessaan* esittämää näkemystä, jonka mukaan tärkeää ei ole vain se, mitä sanotaan, vaan myös se, mikä jää tai jätetään kielellisesti artikuloimatta.[496] Tiedonfilosofisesti kognitio on symbolinen prosessi, ja niin kartesiolaisen dualismin kuin kulttuuriamme laajemminkin leimaavan jakautuneisuuden ylittämiseksi pitäisi tiedollisten realiteettien ja metaforallisen maailman välinen ero kuroa umpeen. Ihmisen tiedollinen maailma on nimenomaan symbolien maailma, kun taas pelkät sanat ja irralliset tosiasiat vievät huomion pois olennaisesta. Juuri tähän ongelmaan Meadin ja hänen seuraajiensa kehittelemä symbolinen interaktionismi parhaimmillaan vastaa.

---

[496] Ludwig Wittgenstein kirjoitti varhaiskautensa aloittaneessa (ja samalla päättäneessä) tutkielmassaan *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918) kielen kuvateorian mukaisesti, positivismia myötäillen ja kielen rajoja hahmotellen: ”On selvää, ettei etiikkaa voi ilmaista. Etiikka on transsendentaalista.” (6.421) Ajatusta tukevat G. H. von Wrightin esipuheessaan lainaamat sanat, jotka Wittgenstein osoitti kirjeessään Ludwig von Fickerille: ”Teokseni koostuu kahdesta osasta: siitä, joka on tässä esitetty, sekä kaikesta siitä, mitä *en* ole kirjoittanut. Ja juuri tämä jälkimmäinen osa on tärkeä.” Emt., xii. Von Wright on ilmeisesti oikeassa selittäessään ajatusta niin, että ”[h]änelle itselleen oli tärkeintä ehkä juuri se, mitä ei voida kielessä ilmaista mutta mikä silti on nähtävissä.” Emt. s. xi.

Vaikka ajatus onkin hieman kulahtanut ja vähintään sen pinnassa on aistittavissa ajan patinaa, se valaisee oivallisesti eettisten merkitysten transsendentaalisuutta. Näkemys pitää yhtä myös sen wittgensteinilaisen ajatuksen kanssa, että kieli voi kuvata maailmaa, mutta se ei voi kuvata sitä, miten se kuvaa maailmaa (semantiikan julkilausumattomuus).

Meadiläinen sosiaalipsykologia on mielestäni ansainnut epäilykset yhteisöjen kahlitsevasta vaikutuksesta ja vapauden menetyksistä sekä ihmisten altistamisesta kollektiivisille ideologioille. Toisaalta myös vapaan ja autenttisen minuuden sekä itseyden julistaminen olisi varustettava vastaavilla ideologiakriittisillä huomautuksilla. Perinteisestihän ideologia on voinut esiintyä näissä kahdessa muodossa. Optimaalinen ideologi on usein anonyymi ja näkymätön, vähän niin kuin sovinnaisuusnormien rajoittama tieteenharjoittaja, jonka katsotaan olevan poliittisen järjestelmän ulkopuolella ja siten näennäisesti puolueettomassa asemassa. Mutta ideologi on voinut olla myös tieteestä ja politiikasta vapaa subjektina olemisen tyyppi, kuten taiteilija, joka riippumattomuutensa vuoksi katsoo toteuttavansa itseään vapaana kuin taivaan lintu.

Jälkimodernissa yhteiskunnassa ideologia ei olekaan enää mitään ihmisille ulkoa päin asetettua – ei manipulaatiota, pakkoja eikä käskyjä – vaan se on tapa, jonka mukaisesti ihmiset spontaanissa todellisuussuhteessaan tavoittelevat vapautta, nautintoja, itsemääräämisoikeutta ja todellista minuuttaan. Niinpä ideologia ei ole savuverho, joka estäisi meitä näkemästä, millainen todellisuus on, vaan se on usein myös tuo ”selkeyttä luova ajattelutapa”, jonka vaikutuksesta luulemme näkevämme ”selvemmin ja kirkkaammin”. Itse määrittelenkin ideologian samoin kuin kymmenen vuoden takaisessa teoksessani *Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa – Vähäkatekismus filosofiselle anarkistille:* Ideologian syntytekijät on luotu silloin, kun asiat, jotka symbolisesti edustavat vapautta, muuttuvat todellisuudessa vapautta rajoittaviksi tekijöiksi, esimerkiksi moottoripyörällä hurjastelun hurmio yllättäväksi onnettomuudeksi ja sitä kautta turmioksi. Ideologia on siis vieraantuneisuutta oman olemisen perusteista: se on tietämättomyyttä siitä, missä elää.

Ideologian traagisuus on siinä, että juuri silloin kun ihmiset pakenevat unelmiinsa (esimerkiksi lomamatkoille tai kauneushoitoloihin itseään ja nuoruuttaan etsimään) he vasta ovatkin ideologian kahleissa. Niinpä olen koettanut liittää omiin yksilöllisyyden ja vapauden julistuksiini myös asianmukaiset varaukset, joiden tehtävänä on hillitä liiallista samastumista yliminän ääneen, luoda ironista ja suhteellisuudentajuista etäisyyttä filosofiseen viisauteen ja sitä kautta ennalta eliminoida sublimaatiosta johtuvaa haaveiden konflikoitumista todellisuuden kanssa.

Aivan kuten Frankfurtin koulukunnan filosofit ovat huomauttaneet, vaikeinta vapaudessa on sen pakonomaisuus, joka sisältyy *double bind* -rakenteena esimerkiksi kristinuskon käskyyn olla vapaa. Nietzschen ajatusta mukaillen: yksilön vapaus on silloin vain pappien keksimä salajuoni, jolla ihmiset voidaan saattaa vastuuseen ja syytettyjen penkille: potemaan huonoa omaatuntoa sinänsä välttämättömistä teoistaan.[497]

---

[497] Friedrich Nietzsche teoksessaan *Götzen-Dämmerung* vuonna 1888; suom. *Epäjumalten hämärä*, ajatelma 7.

Sosiaalipsykologian sydän

Sosiaalipsykologia on tunnetusti jaettu sosiologiseen ja psykologiseen sosiaalipsykologiaan. Kyseinen jaottelu on kertonut tieteenalan suhteellisesta nuoruudesta, epäitsenäisyydestä, syntymisestä lohkeamalla irti naapureistaan, veloista toisille tieteille sekä tieteenharjoittajien pyrkimyksistä oikeuttaa itseään. Tämä kirja sisältääkin tuon syntyhistorian analyysia, ja se on kannanotto sosiaalipsykologian asemaan tieteenalana.

Meadin teoriahistorian ja hänen jälkivaikutuksensa tutkiminen osoittaa, että sosiaalipsykologia syntyi pitkälti omista intresseistään eli mielenkiinnoistaan ja motiiveistaan. Sen syntyminen oli pikemminkin spontaania ja tahatonta kuin millään tavoin väkinäistä tai "korvista maailmaan vedettyä". Näin antaa aiheen ajatella se, että myöskään Meadin kehittelemät teoreettiset ideat eivät olleet määrätietoisesti tarkoitettuja tai suunnattuja minkään tieteenalan hallinnolliseen tai metodologiseen tukemiseen tai vahvistamiseen, vaan hänen vuorovaikutusta koskevat pohdintansa tulivat lähinnä kutsutuiksi tai omaksutuiksi sosiologien ja psykologien metodikaluston osaksi. Meadin luoma vuorovaikutuksellinen näkökulma koettiin sekä sosiologian että psykologian piirissä niin omaperäiseksi, että se yhdessä muiden sosiaalipsykologian perustamiseen liittyvien klassikkoteorioiden kanssa alkoi kaivata alleen omaa maata.

Historiallisen muodostumisen prosessissa vaikuttivat sekä sisäiset itsenäisyyden ja omaehtoisuuden houkutukset että ulkoiset veto- ja työntötekijät, joista empiiristen psykologien osoittama yhteisöllisten selitysperusteiden vieroksunta ja filosofien piirissä kohdattu henkisyyden korostaminen olivat tuleville sosiaalipsykologeille merkittävimpiä. Juuri sosiaalisten selitysperusteiden saamiseksi mukaan psykologiaan ja toisaalta psykologisten (eli mieliin, merkityksiin ja psyykkiseen toimintaan) liittyvien näkökulmien sisällyttämiseksi sosiologiaan tehtiin uudesta tieteenalasta nimenomaan sosiaalipsykologiaa. Nykyään sosiaalipsykologiasta onkin erinomainen näköala useimpien ihmis- ja yhteiskuntatieteiden suuntaan, ja monet varmasti toivovat läpinäkyvyyden vastavuoroisuutta.

Oma näkemykseni sosiaalipsykologian historiasta poikkeaa esimerkiksi Robert M. Farrin sinänsä ansiokkaasta analyysista (1996) siinä, että katson sosiaalipsykologian historian alkavan paljon ennen toista maailmansotaa, ja sitä on tarpeetonta paikantaa sosiaalipsykologisen käsikirjan (*The Handbook of Social Psychology*) vuoden 1954 edition ilmestymiseen. Se kylläkin pitää paikkaansa, että alun alkaen filosofina pidetty Mead alettiin hyväksyä sosiaalipsykologian piirissä vasta 1950-luvulta lähtien ja esimerkiksi edellä mainitun käsikirjasarjan 1950-, 1960- ja 1980-luvun editiot vaikenivat hänestä täysin.

Mikäli symbolisen interaktionismin eri muotoja pidetään sosiaalipsykologian syntymisen kannalta ratkaisevina, Farrin johtopäätös esi-

historian päättymisestä ja historian alkamisesta 1950-luvun puolivälissä osuu oikeaan. Tosiasiassa sosiaalipsykologia oli kuitenkin itsenäistymässä jo Meadin 1920-luvun luentojen vuosikymmenellä, ja sen dokumentoitu historia yltää yli sadan vuoden taakse, William McDougallin teoksen *An Introduction to Social Psycholology* ilmestymiseen vuonna 1908, vaikka hallinnollisesti sosiaalipsykologia legitimoitiin esimerkiksi suomalaisessa yliopistolaitoksessa vasta vuonna 1962, jolloin täytettiin ensimmäinen sosiaalipsykologian professuuri.

Näen myös symboliseen interaktionismiin liitetyn Iowan koulukunnan ja Chicagon koulukunnan välisen erottelun perimmältään keinotekoisena paradigmakiistana. Iowalaiset symboliset interaktionistit ovat perinteisesti korostaneet Meadin ajattelusta sen identiteettiteoreettisia puolia ja pyrkineet rakentamaan ja kehittämään niitä empiirisen todistelun keinoin, kun taas chicagolaiset representationistit ovat edustaneet tulkitsevampaa ja ymmärtävää sosiaalipsykologiaa, jonka mukaisesti on keskitytty analysoimaan yhteiskunnallisia rakenteita ja symbolisia muodostelmia. Manford Kuhnin ja Herbert Blumerin perillisten välinen koulukuntaero on vastannut pitkälti psykologisen ja sosiologisen sosiaalipsykologian erottelua tai eroa, joka vallitsee individualismin ja holismin välillä. Iowalaiset ovat suhtautuneet Meadiin yksityiskohtaisemmin ja vaateliaammin ja edustaneet näkemystä, jota omassa tutkimuksessani olen sanonut Meadin lähilukemiseksi, kun taas Chicagon koulukuntaa edustaneet ovat liikkuneet tulkitsevammalla linjalla, jota itse olen kutsunut metatason tutkimukseksi.

Mikäli kyseisen tehtäväjaon tarkoitus ei ole ollut vain tutkimusta rajaava ja sitä kautta helpottava, se on ollut mielestäni tarpeeton. Sosiaalipsykologian sisäisen jakautumisen ymmärtämiseksi tarvitaan *sekä* Meadia lähilukevaa ja hänen identiteettiteorioitaan kriittisesti arvioivaa analyysia *että* tulkitsevalla metatasolla liikkuvaa ymmärtämistä. Olen pyrkinyt toteuttamaan molempia omassa tutkimuksessani, sillä vain tämäntyyppisen tieteenfilosofisen lähestymisen kautta voidaan ymmärtää sitä perimmältään kartesiolaista yksilöllisen ja yhteisöllisen kahtiajakoa, joka on leimannut sosiaalipsykologiaa tieteenalana. Väitteeni on, että kyseinen dualismi voitaisiin kokonaan välttää, mikäli ihmistä objektivoivasta ja sitä kautta kahtiajakavasta tutkimuksesta siirryttäisiin osallisuutta tunnustavaan, myötäelävään ja maailmassa projisoituvaan *toiminnalliseen sosiaalipsykologiaan*. Käytännössä tällainen tutkimus voisi olla esimerkiksi kriittistä poliittista analyysia (olematta puoluepoliittisesti sitoutunutta). Tai sen tulokset ja soveltamisyhteydet voisivat olla yksilöiden sosiaalisia suhteita käytännössä korjaavia lyhytterapian tai toimintaterapian muotoja, pedagogiikassa esimerkiksi ”tekemällä oppimista”. Mitään pahaa ei ole myöskään lehtimiestyyppisessä todellisuuden havainnoinnissa, jossa esimerkiksi blogikirjoittaja laittaa likoon itsensä. Onhan joskus parempi, että yhteiskuntatieteilijä kirjoittaa tulkintansa yhteis-

kunnasta suoraan, kuin että hän yrittäisi lypsää totuuksia rahvaalta empiirisen tutkimuksen keinoin. Lukeneistolla itselläänhän ovat käytössä juuri ne käsitteelliset resurssit, joita muilla ei ole.

Tässä mielessä sen enempää Meadin ajattelu kuin symbolinen interaktionismikaan eivät muodosta mitään yhtenäistä *teoriaa* vaan luovan viitekehyksen (*framework*), aivan kuten myös strukturalistiset symboliset interaktionistit (esimerkiksi Sheldon Stryker) ovat katsoneet. Nykyaikaisinta ja myös politiikan tutkimukseen soveltuvaa lähestymistapaa edustavat *toimijuutta* tai ”moraalista toimijuutta” (*moral agency*) korostaneet sosiaalipsykologit, joista esimerkin tarjoaa Gil Richard Musolf teoksellaan *Structure and Agency in Everyday Life* (2003). Interaktionistisessa ja relationaalisessa näkemyksessään ihmisestä, joka *toimii* yhtäältä rakenteiden ja toisaalta oman identiteettinsä välimaastossa, Musolf on tukeutunut etenkin William Jamesin näkemykseen minuuden sosialisaatiosta, George H. Meadin käsitykseen sosiaalisista objekteista sekä Erving Goffmanin teoriaan rooleista ja instituutioista. Tuloksena on ollut hyvin samantapaista yhteiskunnallisesti haastavaa pohdintaa, jota olen itse korostanut omalla nietzscheläistä ja heideggerilaista ensimmäisen persoonan filosofiaa alleviivaavalla värikynälläni.

Menetelmäopillisesta uudistumisestaan huolimatta sosiaalipsykologia on edelleen hyvin metafyysinen tieteenala. Sosiaalipsykologian sydän, eli varsinainen ydin, on juuri sen tapainen ontologinen hypoteesi, jonka George H. Mead teki olettaessaan yleistyneen toisen kaltaisen sosiaalisen toimintatason. Sen hän ajatteli olevan olemassa immanentista ja materiaalisesta kehollisesta tasosta ja psyykkis-henkisestä tajunnallisesta tasosta riippumattomana. Mikäli tällaista ontologista oletusta *ei tehtäisi*, sosiaalipsykologiasta jäisi jäljelle oikeastaan vain empiirinen ”reikäkorttisosiologia” (jolla voidaan luonnollisesti tutkia myös vuorovaikutusta ja kanssakäymistä), ja individualistinen psykologia sekä niiden yhdistelmät. Sen sijaan itsenäisenä tieteenalana sosiaalipsykologia on olemassa lähinnä sikäli kuin se tekee ontologisen oletuksen ja kuvittelee tai konstruoi sosiaalisen toiminnan tason. Tämä oletus voi koitua paitsi sosiaalipsykologian vahvuudeksi, myös sen heikkoudeksi.

Sosiaalisen (tai situationaalisen) tason huomiotta jättämistä voitaisiin nykyään pitää alkeellisena, mutta vetoaminen *pelkästään* siihen voi johtaa myös epäeettisyyteen. Meadin omana aikana yhteiskuntatieteiden kehitykseen sisältyi voimakas menetelmäopillisen ja poliittisen universalismin painotus. Ratkaisevaa ei kuitenkaan ole, onko itse ajattelutapa perusteltu, vaan se, kuinka ja minkälaisissa yhteyksissä sitä sovelletaan. Yleistyneen toisen idea voi olla metodologisesti rakentava ja tutkimuseettisesti oikeutettu, mikäli se nähdään ihmisen monikerroksisen olemuksen kokonaisuudessa ja tunnustetaan myös kehollinen ja tajunnallinen taso. Mutta se voi johtaa yksipuolisuuteen ja jopa totalitarismiin, mikäli sen ajatellaan yksin muodostavan ihmisyyden perusolemuksen. Vastaa-

vanlainen vaara sisältyy toisaalta kaikkiin hyviin keksintöihin; ovathan lääkeaineetkin yleensä hyödyllisiä, kun taas väärin annosteltuina ne ovat vaarallisia.

”Yleistyneen toisen” mukainen hypoteesi on helpottanut sosiaalisten ilmiöiden selittämistä erityisesti emergenssin ja reduktionismin välisen jännitteen kautta. Emergenssi on reduktion vastakohta sikäli, ettei se selitä ihmisen käyttäytymistä vedoten syyhyn eikä kausaatioon vaan tavoitteeseen ja toimintaan. Emergenssi tarkoittaa myös prosessia, jossa alkuperäisistä syistä tai lähtökohdista syntyy seurauksia, joita ei voida enää redusoida eli palauttaa alkutekijöihinsä vaan jotka muodostavat omalakisensa ilmiön tai alueen. Näin esimerkiksi kalassa käymisellä, risteilylle osallistumisella tai kunnanvaltuuston kokouksella saattaa olla varsin vähän tekemistä minkään ilmiön alkuperäisen syyn, tavoitteen tai funktion kanssa, ja niinpä ne ovatkin emergoituneet kokonaan omiksi todellisuuksikseen, jolloin esimerkiksi laivalla matkustaminen on muuttunut keinosta tavoitteeksi. Lopulta ilmiötä on voitu tutkia omana sosiaalisena konstruktionaan.

Edellä sanottu tarjoaa vastauksen siihen, miksi Meadilla on edelleen vahva asema sellaisissa sosiaalipsykologian teoriahistoriallisissa nykyesityksissä, joita edustavat esimerkiksi Robert M. Farrin (1996) ja Vivienne Burrin (1995 ja 2002) teokset. Sosiaalipsykologia on tiede, joka lepää yleistynyttä toista koskevan ontologis-metafyysisen hypoteesin varassa, vaikka 1980-luvun kielellisen kumouksen jälkeisenä aikana se onkin haluttu muuntaa ihmisten suhteita korostavaan relationaaliseen muotoon.

Meadiläinen symbolinen interaktionismi elää nykyään vahvimmin sosiaalisen konstruktionismin eri muodoissa, jotka voidaan jakaa ontologiseen ja diskursiiviseen. Meadin oma ajattelu oli lähempänä ontologista konstruktionismia, jonka mukaan ”yleistynyt toinen” ymmärretään olemassa olevaksi ja metafyysiseksi rakenteeksi. Sen sijaan kielellistä kumousta ja Michel Foucault’n edustamaa jälkistrukturalismia seurannut konstruktionismi ei enää pitänyt keskeisenä rakenteiden olemassaoloa koskevaa oletusta. Esimerkiksi Michael Billigin (1987) sekä Jonathan Potterin ja Margaret Wetherellin (1987) edustama diskursiivinen sosiaalipsykologia on pitänyt sosiaalisia rakenteita kielellisinä ja vastustanut essentialismia, ontologisia oletuksia ja realismin tavoittelua. Samaa on painottanut Kenneth J. Gergen (2009) ”relationaalisessa sosiaalipsykologiassaan”: pyrkiessään tekemään sosiaalisesta konstruktionismista ”anti-essentialistista”, ”anti-ontologista” ja ”anti-realistista” sekä halutessaan kiinnittää huomiota yliyksilöllisten rakenteiden ja vuorovaikutuksen osapuolten sijasta ihmisten suhteisiin.

Filosofisesti katsoen ongelmallista on kuitenkin ollut se, että vaikka enää ei olekaan korostettu rakenteiden olemassaoloa, ei ole täysin tunnustettu myöskään yksilöiden olemassaolon merkitystä. Toinen ongelma diskursiivisuuden korostamisessa on liittynyt siihen, että ihmisten tär-

keimmät kokemukset ovat usein ei- tai esipredikatiivisia (psykologiatieteen kielellä lausuttuna ”ei- tai esiattribuoituvia”), ja sen vuoksi niiden sanallistaminen on perin pohjin hankalaa, aivan kuten Emmanuel Levinas (1974) on huomauttanut. Laajalti on epäilty myös, että diskursiivisuuden korostaminen voi johtaa normatiivisuuteen ja tietynlaiseen ylipragmatisoitumiseen; kieli kun on sopimusjärjestelmä, joka velvoittaa yhdenmukaisuuteen ja siten tukahduttaa erilaisuutta ja luovuutta. Pahimmillaan semanttinen universalismi johtaa eräänlaiseen sanakohinaan, eli merkitysten katoamiseen tai mitätöitymiseen yleiskielen ja yksilönkokemuksen keskinäisen vastaamattomuuden myötä, jolloin myös filosofit tulevat maalanneiksi harmaalla sudilla harmaalle kankaalle.

Tuloksena on Claude Lévi-Straussin tarkoittamia ”kelluvia merkitsijöitä” (*signifiant flottant*) eli laveita tai epämääräisiä käsitteitä, kuten ’hyvän kehä’, ’kestävä kehitys’ tai ’hyvinvointiyhteiskunta’, joiden muodostamalle screenille kukin voi projisoida mitä unelmiaan tahansa ja joihin liittyvää taianomaista sumutuksen voimaa ranskalaisstrukturalisti kuvaili myös Marcel Maussilta lainaamallaan käsitteellä ’mana’.[498] Ongelma on sama, jonka Ludwig Wittgenstein tiedosti *Filosofisissa tutkimuksissaan*, katsoessaan, että kielen pahin uhka on kieli itse; se kun joutuu helposti abstraktioiden harhauttamalle tyhjäkäynnille, josta ei ole muuta ulospääsyä kuin palaaminen kokemuksen kotoisille kohtaamispinnoille, joissa todellisuuden rosoisuutta ja ristiriitaisuutta ei voida häivyttää saati sovittaa maagisilla käsitteellisillä taikatempuilla.[499] Varjopuolena tässä juurille paluussa on joitakin henkilöitä ajatellen vain se, että samalla haihtuu usein myös filosofin tai sellaisena esiintyvän ”manavoima”.

---

[498] Claude Lévi-Strauss esipuheessaan Marcel Maussin tekstikokoelmaan *Sociologie et anthropologie* (1950).

[499] *Filosofisissa tutkimuksissaan* Ludwig Wittgenstein pitää kielen höllentymistä tai job juntturalle käpertymistä suorastaan ”sairautena” (§ 255, s. 151) ja kirjoittaa halustaan palauttaa ”[…] sanat niiden metafyysisestä käytöstä takaisin niiden jokapäiväiseen käyttötapaan[.]” (§ 116, s. 89), toisin sanoen ”rosoisena” (§ 107, s. 86) pitämäänsä arkitodellisuuteen.

Toisaalta tämä ei merkitse, että Wittgenstein olisi arvostanut konkretiaa. Samoin kuin Levinas, myös Wittgenstein pyrki havainnollistamaan ajatteluaan vertauskuvin, ja juuri *siksi* hän varoitti puhtaiden abstraktioiden ja metaforallisen ajattelun vaaroista keskittyessään teorioinnissa onnistumiseen. Norman Malcom kertoo teoksessaan *Wittgenstein* (1958/1990, s. 73) mestarinsa tähdentäneen, miten vertauskuva voi johtaa päätelmiä harhaan. Filosofian opettajana toimiessaan Wittgenstein oli esittänyt kuulijoittensa pohdittavaksi kysymyksen, kuinka etäälle maaplaneetan kokoista pallopintaa pitkin kiristetty köysi kohoaisi pallon pinnalta, jos köyden ympärysmittaan lisättäisiin yksi metri. Koska jatko-osa olisi suhteellisen vähäinen muihin mittasuhteisiin verrattuna, hänen ystävänsä päätyivät arvioon, että muutos jäisi häviävän pieneksi, eikä sitä voitaisi käytännössä lainkaan havaita. Laskutoimitus kuitenkin osoittaa, että löysää syntyisi paljon, ja ylt’ympäri pingotettu köysi kiertäisikin maata noin 15 cm:n etäisyydellä pinnasta. Tällä tavoin Wittgenstein painotti myös teoreettisen ajattelun tärkeyttä ja varoitti käytännöllisen päättelyn karikoista.

Ongelma näkyy myös niissä symbolisen interaktionismin ja sosiaalisen konstruktionismin menetelmäopillisissa sovellutuksissa, joissa ihmisen subjektiivista kokemusmaailmaa on yritetty lähestyä esimerkiksi narratiivisen tutkimuksen kautta. Silloin kun tutkimuksen aiheeksi on valittu ihmisten tarinat ja kertomukset, on voitu huomauttaa, että kertomuksilla ja tarinoilla ei ole yleensä totuusarvoa vaan lähinnä viitteellistä merkitystä ihmisten ajattelun vertauskuvina, jotka edellyttävät tulkintaa. Tunkeutuminen ihmisten subjektiiviseen elämysmaailmaan – esimerkiksi kauneuden kokemuksiin – on toisaalta yhtä vaikeaa myös mittaavilla menetelmillä. Tämä puoltaa ihmisen pitämistä arvoituksen kaltaisena ja perimmältään salattuna tutkimuksen aiheena, joka ei koskaan avaudu tutkimukselle kokonaisuutena vaan edellyttää dialogista ja transsendentaalifilosofista lähestymistapaa. Subjektin vaikutelmienvaraisuutta koskevan tutkimuksen ongelmat totesi jo Solomon Asch (1907–1996) kuuluisissa janakokeissaan ja konformistisuustutkimuksissaan (1955), joissa ihmiset antoivat sosiaalisen paineen johdatella itseään asettaen ryhmäpaineessa luodut odotukset aistihavaintojensa edelle. Juuri tähän sisältyy myös pragmatistisen tarkastelutavan heikko kohta – mikäli ihmiset alkavat tulkita persoonallisia kokemuksiaan normatiivisesti velvoittavan yleiskielen tai ”diskurssin” välityksellä.

Sosiaalipsykologian sydän on sykkinyt viime aikoina todellisuuden ”objektiivista” olemassaoloa kiistävän konstruktionismin, relationaalisen ajattelun ja representaatioteorioiden tahtiin, mutta aina tuo yhteisöllisyyttä huomioiva näkökulma on ollut jossakin muodossa olemassa. Se on esiintynyt käsityksinä siitä, että maailma on joka tapauksessa sosiaalisesti ja historiallisesti luotu, totuus on suhteellista ja tieto syntyy yhteiskunnallisessa prosessissa, eikä ole syytä olettaa sellaista objektiivista todellisuutta, jota koskevat käsitykset voitaisiin omaksua korrespondenssin mukaisessa vastaavuussuhteessa. Se on myös muistuttanut siitä jo laajalti hyväksytystä tosiasiasta, että tieto ja sosiaalinen toiminta kuuluvat yhteen ja että tietäminen ja totuuden julistaminen sisältävät aina myös vallankäyttöä tavalla, jota symbolisen interaktionismin edustajana tunnettu Howard S. Becker käsitteli leimaamisen teoriassaan (1963) sekä ajatuksessaan ”moraalisesta yrittäjyydestä”. Aivan niin kuin leimaaminen liittyy ryhmän kehittämiin ”sopivaa käyttäytymistä” koskeviin sääntöihin, myös taloudellinen ja poliittinen valta pyrkivät määrittelemään, *ketä* pidetään poikkeavana ja *millä perustein*. Symbolisen interaktionismin virittämään sosiaaliseen konstruktionismiin liittyy edelleen vahva yhteiskuntakriittinen potentiaali, mikä puolestaan korostaa filosofien ja sosiaalipsykologien vastuuta sekä asemaa moraalitalouden analysoijina – täsmälleen Meadin yhteiskunnallisten ihanteiden mukaisesti.

Mead on sosiaalipsykologian klassikko siinäkin suhteessa, että ajankohdasta riippumatta hänen lukemisensa johtaa uusien näkökulmien löytymiseen yhteiskunnallisista käytännöistä. Toisaalta erilaiset tulkinta-

ajankohdat johdattavat näkemään hänen omat ideansa uudessa valossa. Tämä pätee myös sosiaalipsykologian sydämenä toimivaan yleistyneen toisen käsitteeseen.

Viime aikojen relationaalisessa sosiaalipsykologiassa 'yleistynyt toinen' on haluttu ymmärtää toimintateoreettisesti, jolloin sillä tarkoitetaan yksilön orientoitumista toisiin ihmisiin ja maailmaan sekä sitoutumista sosiaalisiin normeihin. Kyseinen näkökanta perustuu jo teoksessani *Dialoginen filosofia* hyödyntämääni intentionaalisen toimijan ideaan, ja sillä on suora historiallinen yhteys eksistenssihermeneutiikkaan ja fenomenologiaan.

Toiminnallisen sosiaalipsykologian perusajatus on pitkälti sama kuin maailmassa eksistoivan, suuntautuvan ja tarkoituksellisesti projisoituvan toimijan idea – vain käytettävä käsitteistö vaihtelee, mikä antaa näyttöä tieteenalojen diskursiivisista eroista. Niinpä dialogisen filosofian idea on sovellettavissa sosiaalipsykologian piirissä esille nousseeseen relationaaliseen ja transaktiiviseen lähestymistapaan. Tällä toimintatasolla myös yhteiset "me-intentiot" ovat ainakin sopimuksenvaraisina mahdollisia, kuten tieteenfilosofi Raimo Tuomela on osoittanut (1989), vaikka havainnonfilosofisesti ja -psykologisesti ajatellen ihmisen tajunnan rakenne koostuukin aina yksilöiden orientoitumisesta todellisuuteen. Kattavimmin tämä sosiaalisen situationalismin idea on ilmaistu Lauri Rauhalan holistisessa ihmiskäsityksessä, sillä se säilyttää yhtä aikaa sekä sosiaalisten että subjektiivisten merkitysten pohdinnan osana sosiaalipsykologiaa.

Kiteytän postmeadiläisen tutkimukseni annin nykyiselle sosiaalipsykologiselle keskustelulle seuraaviin toteamuksiin.

1. Meadin avulla voidaan elvyttää sosiaalipsykologiaa, sosiologiaa ja psykologiaa "uuteen" (tai Frankfurtin koulukunnan ajattelijoiden vaikutukset huomioon ottaen *entisenkaltaiseen*) yhteiskunnalliseen aktiivisuuteen. Onnistumisen ehtona on, että ihmistieteet transsendentalisoidaan, eli myönnetään objektiivisen tiedon tavoittamattomuus, subjektien määrittelemättömyys ja ihmisyyden tyhjentymättömyys erilaisille tulkinnoille.

2. Itsestä maailmaan suuntautuvan ensimmäisen persoonan filosofian sekä siihen liittyvän toiminnan kautta voidaan ylittää perinteinen rakenteiden ja yksilöiden välinen kuilu myös sosiaalipolitiikassa. Omassa mallissani ihminen nähdään rakenteita muokkavana toimijana, joka voi korjata esimerkiksi työoloja, ympäristön tilaa tai taloutta henkilökohtaisen toimintansa kautta. Tämä ei toisaalta merkitse marxilaisen ajattelun palauttamista yhteiskuntatieteisiin. Marxin keskeinen erehdyshän oli oletus, että yhteiskunta kehittyy itsestään kohti tiettyä päämäärää. Sen sijaan omassa toiminnallisen

sosiaalipsykologian mukaisessa ihmiskäsityksessäni lopputulosta pidetään riippuvaisena yksilöiden toiminnasta mikrotasolla. Tässä mielessä esimerkiksi kuluttajavalinnat markkinataloudessa nähdään äänestyspäätösten kaltaisina ja makrotason kehityssuuntiin vaikuttavina moraalisina kannanottoina, mikä on liberalistista poliittista yhteiskuntateoriaa hyödyntävä ajatus. Mikrotason toiminnallisen näkökulman esiin piirtymisellä on nyt sosiaalinen tilaus, sillä poliittisten ja taloudellisten ongelmien suuri osa juontuu globalisaation ylivallasta. Hyvinvointivaltion ja -yhteiskunnan kriisi johtuu paljolti siitä, että Euroopan unionin toimintataso on yksilöille liian etäinen, kun taas henkilökohtaisella tasolla yksittäinen ihminen on voimaton. Hyvinvointivaltio ja -yhteiskunta voidaankin säilyttää vain kansallisella toimintatasolla, sillä se on demokraattisin ja tehokkain ja siinä mielessä oikean kokoinen yksikkö moraalisten ja sosiaalisten ongelmien poliittiseen ratkaisemiseen. Tästä puolestaan seuraa, että tulevaisuudessa kansallisvaltioiden toimintakykyä olisi parannettava. Teoreettisesti sanottuna kansallinen toimintataso silloittaa globaalin tason ja yksilöiden tason välille revenneen kuilun ja toimii transaktioalueena sosiologisen makrokonstruktionismin ja mikrokonstruktionismin välillä.

3. Filosofien ja sosiaalipsykologien olisi tärkeää puuttua myös politiikkaan omasta tieteellisestä, kriittisestä ja puolueettomasta näkökulmastaan, sillä politiikan kautta käytetään paljon ihmisten arkielämään vaikuttavaa valtaa. Tieteellä olisi tällöin samantapainen tehtävä kuin tiedotusvälineillä on ”neljäntenä valtiomahtina”, tosin ei-populistisesta näkökulmasta. Yhteiskuntakäytäntöjen epä-älyllistyminen johtuukin paljolti siitä, että mediasta on pitkään puuttunut poliittisten ilmiöiden tieteellinen analyysi. Käsitykseni mukaan sosiaalipsykologiasta voitaisiin tehdä myös ”yhteiskunnallista psykologiaa” (*societal psychology*) merkityksessä, jossa tätä käsiteparia ovat käyttäneet esimerkiksi Hilde T. Himmelweit ja George Gaskell vuonna 1990 toimittamassaan kokoelmateoksessa.

Sosiaalipsykologialla on nykyisin melko itsenäinen asema tieteenalana, mutta toisaalta ihmisen toiminnan tarkastelu *vain* sosiaalipsykologisesti, vuorovaikutuksen näkökulmasta, on osoittautunut riittämättömäksi aivan niin kuin ihmisen mielen psykologinen tai sosiologinen tematisaatio ja ihmisen elämänkokonaisuuden sosiaalitieteellinen tutkiminen yleensä. Yhteiskuntatieteellisten lähestymistapojen kautta ihmistä on tutkittu lähinnä sosiaalisesti rakentuneena mielenä tai vuorovaikutuksellisena toimijana, ja ihmisen monikerroksisuus kehollisena, tajunnallisena ja situationaalisena olentona on ohennettu kunkin erityistieteen tarpeisiin.

Tällöin on helposti kadotettu ihmisen olemus *persoonana*, joka luo ja ymmärtää subjektiivisia merkityksiä ja joka asennoituu todellisuuteen tahtovana ja tietoisena yksilönä. Juuri siksi tarvitaan holistista ihmiskäsitystä, joka ei edellytä sosiaalisilta rakenteilta ontologista olemassaoloa eikä toisaalta korosta myöskään ihmisten suhteita yksilöiden kustannuksella vaan myöntää ihmisyksilöiden olemassaolon, tajunnalliset intentiot ja suhdeverkostojen sekä situaatioiden relationaalisuuden. Niinpä olen pitänyt tärkeänä tuoda esille *filosofisen* sosiaalipsykologian mahdollisuuden, jonka kokonaisvaltaista ihmiskäsitystä eksponoimaan esitän tämän teokseni. Käsitykseni mukaan tällaisella tulkitsevalla, laadullista tutkimusta, inhimillisten merkitysten analyysia ja vaikkapa heideggerilaista ajattelemisen hanketta edustavalla perustalla kokonainen tieteenala voisi paremmin seistä omilla jaloillaan, ja lopulta voitaisiin puhua myös sosiaalipsykologisesta sosiaalipsykologiasta.

Meadin merkitys naturalismille

Entä mitä Meadin ajattelu merkitsee, jos siitä poimitaan esiin sen kosmologiset ja naturalistiset elementit? Onko hänen suuri universaaliteoriansa muuta kuin käärme, joka söi itsensä olemattomiin? Kenties Meadin tärkein opetus niin darvinisteille, rationalisteille kuin kyynisille nihilisteillekin on siinä, ettei järki ole kehittynyt järjestä eikä etiikka etiikasta vaan kumpikin jostakin, mikä on ei-järkeä ja ei-etiikkaa, toisin sanoen tieteellisiin kehyksiin palautumattomattomasta *ihmisyydestä*, jonka pohjalta olemme toisillemme muuta kuin eläintenkesyttäjiä. Ehkä tämä jalo ajatus näkyy parhaiten siinä yksinkertaisessa tilanteessa, jossa ihmiset voivat pidättäytyä esimerkiksi väkivallasta, itselle edullisesta kaupasta tai toisten ihmisten helposta jymäyttämisestä, vaikka se ei olisikaan kaiken itsekkään järjen mukaista. Tai se voi tulla ilmi Erving Goffmanin esille piirtämässä kasvojen säilyttämisen pyrkimyksessä, siis pienissä kohteliaissa valheissa, joiden kautta kanssaihmiset voivat auttaa lähimmäisiään selviytymään roolikömmähdyksistään – ja joissa muutamat voivat antautua näkemään jopa rakkauden, toiset syvän humanismin, aineksia.

Kyky hyväntahtoisuuteen näyttää olevan se tekijä, joka käytännön elämässä erottaa ihmistä muista eliöistä, ja vaikka filosofien voidaan sanoa puhuneen näistä asioista ”vanhanaikaisia” verrattuna biologiatieteen nykyiseen kehitykseen, itse idea on ilmeisesti pysyvimpiä. Eräässä *Filosofisten tutkimustensa* kohdassa (§ 250) Ludwig Wittgenstein pohti, onko koira liian ”rehellinen”, kun se ei teeskentele eikä valehtele. Cambridgelainen filosofi päätteli tämän johtuvan siitä, että eläin ei hallitse kielipelejä. Mutta (niin ikään eläinanalogiaa soveltaneen) George H. Meadin näkökulmasta voisi ajatella, että ilmiön takana on luonnonolennon kyvyttömyys itsereflektioon ja tietoisuuden puuttuminen.

Tieteenfilosofisesti katsoen Meadin tutkimisella voi olla annettavaa myös luonnontieteille. Hänen ajattelunsa kautta valottuu, että nykyisessä biologisessa ja luonnontieteellisessä tietämyksessä on ihmisen kokoinen aukko. Myöskään meidän aikamme tieteenharjoittajat eivät ole voineet *selittää* minuuden ja tietoisuuden syntyä, vaan selitykset ovat *kuvauksia*, jotka ehdottavat, mitä tapahtui evoluution kuluessa. Ne eivät vastaa syitä eivätkä mahdollisia päämääriä koskeviin kysymyksiin, vaan ylempien tasojen ilmiöt johdellaan alempien tasojen ilmiöistä tai pelkistetään niihin, vaikka kausaaliketjut olisivat huteria, kokonaan poikki tai kyse olisi vain yhteisesiintymisistä eikä vaikutusyhteyksistä. Kausaaliyhteyksinä pidetyt liitoskohdat perustuvat tilastollisiin vastaavuuksiin ja arvailuihin.

Näin toimitaan tieteellisen hybriksen vallassa, olettaen, että tieteen pitää tuntea asiat ja olla oikeassa. Ihmiset ovat riippuvaisia lopullisen totuuden toivosta, ja sen vuoksi tiede asetetaan helposti uskonnon rooliin. Paradoksaalista on, että ihmistä, joka arvostelee tieteen vajavaisuutta eikä usko tieteen julistamiin totuuksiin, pidetään usein metafyysikkona, vaikka kyse olisi nimenomaan metafyysisten periaatteiden arvostelemisesta. Tämä on johtanut turhauttavaan kärpäslätkäsotaan, jota käydään esimerkiksi kreationistien ja tiedeuskovaisten välillä. Poteroihin kaivautuminen ja mustamaalaus ovat toisaalta ymmärrettäviä, sillä ne ovat kertoneet valtataisteluista. Tiede on joutunut kaikkialla puolustautumaan uskontoja ja uskomuksia vastaan, ja siksi on haluttu välttää antamasta aseita ”tieteen vastustajiksi” koettujen käsiin. Tämä vastakkainasettelu leimasi jo Meadin omaa aikaa ja hänen sisäisiä kamppailujaan.

Aivan niin kuin Meadin symbolinen interaktionismi, myös fysiikka ja biologia ovat historiaan kuuluvia tieteitä. Ne esittävät totuuksia asioiden alkuperästä, kuten elämän synnystä ja tietoisuuden ilmaantumisesta, mutta ne eivät kykene todistamaan eivätkä perustelemaan niitä sitovasti. Tosiasiassa luonnontieteilijät eivät ole löytäneet selitystä siihen, miksi aineesta syntyy elämää, miksi todellisuus kehittyy evolutiivisesti ja miksi elollisesta aineksesta emergoituu korkeampia elämänmuotoja, viime kädessä itsensä tiedostava tajunta. Ollakseen tyhjentävää tieteen pitäisi pystyä selittämään tiedettä harjoittava ihminen, toisin sanoen tietoisuuden kehittyminen transsendoivaksi eli omat alkuehtonsa ylittäväksi olennoksi, joka ymmärtää oman olemassaolonsa.

Erään vastauksen tähän ongelmaan tarjosi Mead omassa myöhäiskauden ajattelussaan, jossa hän katsoi hegeliläisyyttä mukaillen, että luonnossa vallitsee evoluutiota edistävien kausaalisten työntötekijöiden lisäksi myös teleologista tarkoitushakuisuutta tai suuntautuneisuutta päämääriin. Ehkä jonkin tällaisen tekijän poissulkeminen tai puuttuminen teorioista selittää sen, miksi luonnontieteet vaikuttavat ihmistä tutkiessaan vajailta. Eräs toinen vaihtoehto on, että selitysten hakeminen, varmuuden tavoittelu ja puhdasoppisuuden haikaileminen ovat kertoneet vain siitä ihmiskeskeisyydestä, josta jo Nietzsche halusi päästä irti.

Summary

George Herbert Mead and Symbolic Interactionism

The Construction of Self, Meaning, and Society in the Humanities

Ph. D., D. Soc. Sc. Jukka Hankamäki, FIN

In the first (I) part of my book, I have argued that the Meadian concept of *I* and his dichotomy between *I* and *me* is a result of scientific objectification of the Self. Here, I interpret Mead's polarization of the Self as a result of researching human individuals as objects (*me*), which generates the concept of the subjective *I* – a postulate that was purposed to explain creativity and the origin of language and meaning. Even if Mead was not enthusiastic about empiricism, his conception of the Self can be seen as typical of a modern social scientist's attempt to produce a universal and objective methodology, that aimed at satisfying the naturalistic ideal of human science. This is evident not only from his theory of Self, but in particular from his theory of meaning, which supports semantical and social universalism.

Despite (and because) of Mead's rejection of Christianity and his resistance to idealistic transcendentalism, his theory of Self can be seen as profoundly metaphysical. In George H. Mead's theory of Self, the concept of *I* has essentially the same function and position that the Kantian 'transcendental ego' has in a phenomenological philosopher's theories of psyche, for example, in Edmund Husserl's and Jean-Paul Sartre's theories of consciousness and mind. Mead's thinking was saturated with Cartesian dualism and Hegelian idealism. His concept of *the generalized other* contains a dualism between the real physical world and ideal social reality.

In the second (II) part of my study, I have dealt with Mead's conception of Self and his symbolic interactionism as an example of a theory in which the three-dimensional structure of the human mind will be encountered. I have compared the components of Mead's theory of Self to the Freudian conception of 'ego – superego – id' and the Lacanian distinction between 'real – symbolic – imaginary' by applying Slavoj Žižek's theory of psyche.

In my interpretation, Mead's concept of *I* (that is, Lacan's 'imaginary' and Žižek's 'ideal ego') represents an *introspective identification with the Self*, while '*me*' (that is, Lacan's 'symbolic' and Žižek's 'ego-ideal') is produced via *self-reflection:* through identification with the otherness. Both introspection and self-reflection are necessary for understanding the Self, and self-consciousness is a necessary condition in this process.

On the other hand, a singular person's inability to grasp his own psyche *as a whole* through introspection and self-reflection highlights the role of *interaction* and *otherness* in practical life and learning – and especially in psychotherapeutical practices. Because of the subconscious, no one can be an analyst for himself, and that is why the process of understanding must be opened to otherness and the transcendental (or unconscious side of) Self in the hermeneutical circle. This is also a point that keeps Mead's interactionistic theory of meaning in the spotlight from time to time, as would be expected of a classic.

These conclusions will also prove that a perfect explanation and understanding of the human condition are merely theoretical aims that can not be accomplished. But human and scientific understanding can be comprehended as something finite that can be approached infinitely – whereas a researcher's desire to achieve pure, perfect and definite knowledge about a human being is doomed to failure. Mead's ambitious attempt to develop a comprehensive theory of humanity's cultural evolution, social situation and place in the nature is a prominent example of this.

However, the main lesson of Mead's project can be expressed as an imperative that refuses to treat human beings as objects. This means that ethics can be viewed as a *via negativa*, which disallows totalitarianism and takes a critical, analytical view of society. Moral philosophy can be formulated as politics when applied in the spirit of the Enlightenment, democracy and social liberalism. The didactic possibilities in the complexity of Mead's semantical and social universalism are an illuminating aspect of his thinking. But there remain insuperable problems in his theory.

In the third (III) part of my book, I have analyzed and reflected on social psychology's preconditions. I have evaluated recent discussion of the so-called subject's crises and have criticized social science for its ontological presuppositions, orthodox assumptions, and aspiration to divide reality into two different movements. One is the Comtean methodological rule, which says to "treat social facts as if they were real objects". The original Meadian concept of the generalized other was not very far from that. The concept of the generalized other will easily lead to similar object-being and reification of reality which is known from Marxian materialism. This kind of objectivism is basically and historically related to scientific perfectionism and is fundamentally derived from the objectivistic constitution of the subject in human sciences. It goes without saying that as a philosopher I prefer subjectivism and relativism to objectivism and absolutism.

Mead's thinking strongly emphasized collectivism and objectivism. His ideological preconditions were very clear in those claims in which he states that an individual's self can develop "only in so far as he takes the attitudes of the organized social group to which he belongs". To my mind, Mead's stress on anti-individualism is too great, and his theory of identification may be used as a political instrument to subordinate individuals

to oppression and disipline. Mead's theory of creating identities through role taking is not adequate in the present multi-cultural society in which differentiation is underway and identities are constructed and deconstructed again and again.

Mead's universal theory of the generalized other offered a model for uniformity that was appropriate during industrialism, but it can not be taken for granted in the present-day society, which is based on individualism and pluralism. Althought Mead's thinking contains several postulates and qualifications that allow and even stand for membership in *different* groups, his view of life was extremely universalistic and one-dimensional, and his conception of science was systematical. Mead is consequently an ill-chosen role model for postmodern thinkers.

On the other hand, Mead's thinking remains genuinely illuminating and suitable for different applications in the social sciences – as long as his concept of the generalized other is not understood *metaphysically* (as an ontological concept or cathecory), but rather in accordance with so-called *relational social psychology*, which underlines the discursive essence of social structures. This anti-ontological, anti-essentialistic and anti-realistic way of thinking, which is presented by Kenneth J. Gergen (in his theory of relational being) and Gil Richard Musolf (in his theory of agency) takes better into consideration the lesson of "linguistic revolution" and "crises discussion" in social psychology.

The downside of this weighting is that *while highlighting the anti-metaphysical character of social relations and neglecting ontological aspects in general*, discursive analysts and relational social psychologists *have not sufficiently recognized the ontological existence of individuals*. However, 'I' and 'Self' (and their intentions) should have a more important position in creating a theory of moral agency, which cannot be formed without taking into consideration the individual's freedom, free will, and voluntarism.

That is why human *action* cannot be reduced to "agency" – and that is why human beings cannot be characterized by roles, like Goffmanian social psychologists attempt to do. Scientific explanation cannot be descriptive only; it must recognize the functions and goals of the conscious mind, which is not possible without taking individualism for granted. If human beings are not conceived agents or actors but *moral subjects*, symbolic interactionism can still be at the heart of social psychology.

After Hans Joas's brilliant study of G. H. Mead, many luminous works discussing Mead and his symbolic interactionism have been published. Mitchell Aboulafia's and Filipe Carreira da Silva's books may be the most significant. Despite the historical and sociological merits of these works, they have overdone their attempt to subordinate epistemological criticism to the pursuit of elegancy. In this regard, some old school philosphers' works, such as David L. Miller's study on Mead, are more illuminating

than newer publications written by postmodernists. On the whole, it has always been very difficult to find studies in which Mead's collectivistic tendencies would have been analyzed critically.

In most studies Mead's predisposition for collectivism has been either concealed or delicately explained away. This concerns his several paradoxes, circular reasoning, the problem of infinity and logical problems, such as the difficulties with deriving identity from identification. All these shortcomings reflect the crisis of subject in social science, which means that social science and the humanities have been in crisis since their foundation. While the crisis has been productive, it has also been fatal because of the denial of the individual and transcendentalism in the social sciences. What is more, the social sciences have been indebted to Marxism and the theory of socialism, which has inclined thinking in the field towards collectivism.

As an alternative to both "sosiological social psychology"and "psychological social psychology", I have tried to create a "philosophical social psychology" and dialogical methodology (which I also developed in my previous book *Dialogical Philosophy*). It is an approach that is willing to be world-oriented, functional, and projective and takes into account a human individual as a bodily, conscious, and situational being. This differs from self-observational science, which deals with human beings social or psychological terms and thematizations.

As my point of departure, I have used Professor Lauri Rauhala's theory of three levels of existence, as well as his holistic view of human being. The levels are bodily, conscious, and situational. Furthermore, the situational level of existence covers not only social aspects of life, but also the natural and temporal (past, present and future). I have applied Rauhala's theory in light of Mead's conception of act, perspectives, presence, and continuity, and by connecting symbolic interactionism to hermeneutical philosophy and a phenomenological view of human existence.

In the last two essays of my book, I have interpreted the metaphysical dichotomies of modern society as symptoms of a kind of schizophrenia, which I seek to avoid by applying Heideggerian and Gadamerian existential hermeneutics and Nietzschean first person singular philosophy, i.e. by projective action. A practical interpretation of intentionality acts as a counterpart that combines Mead's pragmatism and theory of action with phenomenology, helping to bridge the Anglo-American and continental philosophical traditions – and social psychological school of thought.

I have also studied Mead vis-à-vis Karl Popper's three world theory, Martin Buber's division of '*Ich-Du*' and '*Ich-Es*' and Emmanuel Levinas's concept of Other (*l'Autre*), although they did not have any historical connection to Mead. I wish also to state that Mead was deeply influenced by two major Wilhelms: Dilthey and Wundt. That underlines the European roots of American pragmatism.

Lähteet

GEORGE H. MEAD

Meadin kirjoituksia sisältävät teokset ja niistä käytetyt lyhenteet

Alla olevassa luettelossa on mainittu kokoelmateokset, jotka sisältävät Meadin esseitä, artikkeleita ja luentoja, sekä hänen teoksistaan käytetyt lyhenteet. MSS, MT, PA ja PP kuuluvat pitkälti saman toimittajakunnan Chicagon yliopistossa julkaisemaan filosofiasarjaan. Teoksiin ESP, SP ja SW on koottu Meadin keskeisimpiä artikkeleita, ja teoksessa ISS on julkaistu ennen vuotta 1982 julkaisemattomia Meadin kirjoituksia.

ESP *Essays in Social Psychology*. Edited and with an introduction by Mary Jo Deegan. New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.

MSS *Mind, Self, and Society from the Standpoint of Social Behaviorist. Works of George Herbert Mead*, vol. 1. Edited and with an introduction by Charles W. Morris. Chicago: The University of Chicago Press, 1934.

MT *Movements of Thought in the Nineteenth Century. Works of George Herbert Mead*, vol. 2. Edited and with an introduction by Merrit H. Moore. Chicago: The University of Chicago Press, 1936.

ISS *The Individual and the Social Self – Unpublished Work of George Herbert Mead*. Edited and with an introduction by David L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

PA *The Philosophy of the Act*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris in collaboration with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.

PP *The Philosophy of the Present.* Edited and with an introduction by Arthur E. Murphy, prefatory remarks by John Dewey. Chicago: The University of Chicago Press, 1932.

SP *On Social Psychology – Selected Papers.* Edited and with an Introduction by Anselm Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

SW *Selected Writings – George Herbert Mead*. Edited by Andrew J. Reck. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

Luettelo Meadin julkaisuista

Oheisessa luettelossa on mainittu Meadin kirjoittamat ja hänen elinaikanaan eri aikakauslehdissä ja kokoelmateoksissa ilmestyneet julkaisut. Luettelo on varsin tyhjentävä, ja sen pohjana on käytetty kanadalaisen Brockin yliopiston ylläpitämää ”Mead Project 2.0” -tietokantaa <http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/mead_biblio2.html>, jossa kirjoitukset on uudelleenjulkaistu alkuperäistä sivunumerointia noudattaen.

Kaikkiin alla olevassa luettelossa mainittuihin artikkeleihin ei ole viitattu tässä tutkimuksessa. Osa luettelon kirjoituksista on sisällytetty myös Mead-kokoelmiin. Käyttäessäni artikkeleita lähteinä olen viitannut painettuina ilmestyneiden artikkelien alkuperäisiin julkaisuyhteyksiin ja sivunumeroihin. Kirjoituksen esiintyessä myös jossakin kokoelmateoksessa olen maininnut asiasta viitteessä. Luettelointijärjestys on kronologinen, ja huomionarvoisimmat artikkelit on merkitty tähdellä.

1. ”The relation of art to morality”, *Oberlin Review* 9, 1881, pp. 63–64.
2. ”Charles Lamb”, *Oberlin Review* 10, 1882–1883, pp. 5–16.
3. ”De Quincy”, *Oberlin Review* 10, 1882–1883, pp. 50–52.
4. ”John Locke”, *Oberlin Review* 10, 1882–1883, pp. 217–219.
5. ”Republican persecution”, *The Nation* 39, 1884, pp. 519–520.
6. ”The problem of psychological measurement” [Abstract of a paper read to the second annual meeting of the American Psychological Association], *Proceedings of the American Psychological Association*, pp. 22–23. New York: Macmillan & Co., 1894.
7. ”The Greek mysteries” [Abstract of a paper presented to the Philosophical Society of the University of Michigan in January 1894], *University Record* 3, University of Michigan, 1894, p. 102.
8. ”Herr Lasswitz on energy and epistemology”, *Psychological Review* 1, 1894, pp. 172–175.
9. ”Review of *Die Moderne Energetik in ihrer Bedeutung für die Erkenntniskritik* by Kurd Lasswitz”, *Psychological Review* 1, 1894, pp. 210–213.
10. ”Review of *An Introduction to Comparative Psychology* by C. Lloyd Morgan”, *Psychological Review* 2, 1895, pp. 399–402.
11. ”A theory of emotions from the physiological standpoint” [An abstract of a paper read to the third annual meeting of the American Psychological Association, 1894], *Psychological Review*, 1895, pp. 162–164.

12. ”The relation of play to education”, *University of Chicago Record* 1, 1896, pp. 140–145.
13. ”Some aspects of Greek philosophy", *University of Chicago Record* 1, 1896, p. 42.
14. ”Review of *Untersuchungen zur Phenomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes* by Dr. G. Class”, *American Journal of Theology* 1, 1897, pp. 789–792.
15. ”The child and his environment”, *Transactions of the Illinois Society for Child-Study* 3, 1897, pp. 1–11.
16. ”The working hypothesis in social reform”, *American Journal of Sociology* 5, 1899, pp. 367–371.
17. ”Review of *The Psychology of Socialism* by Gustav Le Bon”, *American Journal of Sociology* 5, 1899, pp. 404–412.
18. ”Suggestions towards a theory of the philosophical disciplines”, *Philosophical Review* 9, 1900, pp. 1–17.
19. ”Review of *Philosophie des Geldes* by Georg Simmel”, *Journal of Political Economy* 9, 1900–1901, pp. 616–619.
20. ”A new criticism of Hegelianism: Is it valid?”, *American Journal of Theology* 5, 1901, pp. 87–96.
21. ”The definition of the psychical”. *Decennial Publications of the University of Chicago,* First series, vol. III, pp. 77–112. Chicago: University of Chicago, 1903.*
22. ”The basis for a parents’ association”, *Elementary School Teacher* 4, 1903–1904, pp. 375–391.
23. ”Image or Sensation”, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method* 1, 1904, pp. 604–607.
24. ”The relation of psychology and philology”, *Psychological Bulletin* 1, 1904, pp. 375–391.
25. ”Review of *Du rôle de l’individu dans le déterminisme social* and *Le probleme du déterminisme, déterminisme biologique et déterminisme social* by D. Draghiscesco”, *Psychological Bulletin* 2, 1905, pp. 399–405.
26. ”Review of *Études sur la sélection chez l’homme* by Paul Jacoby”, *Psychological Bulletin* 2, 1905, pp. 407–412.
27. ”Science in the high school”, *School Review* 14, 1906, pp. 237–249.
28. ”The imagination in Wundt’s treatment of myth and religion”, *Psychological Bulletin* 3, 1906, pp. 393–399.
29. ”The teaching of science in college”, *Science* 24, 1906, pp. 390–397.
30. ”Concerning animal perception”, *Psychological Review* 14, 1907, pp. 383–390.
31. ”Editorial notes: School system in Chicago", *School Review* 15, 1907, pp. 160–165.
32. ”Review of *The Newer Ideals of Peace* by Jane Addams”, *American Journal of Sociology* 13, 1907, pp. 121–128.

33. ”Review of *L’Evolution créatrice* by Henri Bergson”, *Psychological Bulletin* 4, 1907, pp. 379–384.
34. ”The relation of imitation to the theory of animal perception” [Abstract of a paper read to the fifteenth annual meeting of the American Psychological Association, 1906], *Psychological Bulletin* 4, 1907, pp. 210–211.
35. ”The educational situation in the Chicago public schools”, *City Club Bulletin* 1, 1907–1908, pp. 131–138.
36. ”Educational aspects of trade schools", *Union Labor Advocate* 8, 1908, pp. 19–20.
37. ”The philosophical basis of ethics”, *International Journal of Ethics* 18, 1908, pp. 311–323.*
38. ”The social settlement, its basis and function”, *University of Chicago Record* 12, 1907–1908, pp. 108–110.
39. ”Review of *An Introduction to Social Psychology* by William McDougall”, *Psychological Bulletin* 5, 1908, pp. 385–391.
40. ”Review of *L’Ideal moderne* by Paul Gaultier”, *Psychological Bulletin* 5, 1908, pp. 403–404.
41. ”Editorial notes: Policy statement of the *Elementary School Teacher*”, *Elementary School Teacher* 8, 1907–1908, pp. 281–284.
42. ”Editorial notes: Industrial education and trade schools”, *Elementary School Teacher* 8, 1907–1908, pp. 402–406.
43. ”Editorial notes: Resolution on industrial training”, *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 156–157.
44. ”Editorial notes: Industrial training”, *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 212–214.
45. ”Industrial education, the working-man, and the school”, *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 369–383.
46. ”Editorial notes: Moral training in the schools”, *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 327–328.
47. ”Editorial notes: The problem of history in elementary school”, *Elementary School Teacher* 9, 1908–1909, pp. 433–434.
48. ”Social psychology as counterpart to physiological psychology”, *Psychological Bulletin* 6, 1909, pp. 401–408.
49. ”The adjustment of our industry to surplus and unskilled labor”, *Proceedings of the National Conference of Charities and Corrections* 34, 1909, pp. 222–225.
50. ”Social consciousness and the consciousness of meaning”, *Psychological Bulletin* 7, 1910, pp. 397–405.*
51. ”The psychology of social consciousness implied in instruction”, *Science* 31, 1910, pp. 688–693.
52. ”What social objects does psychology presuppose” [Abstract of a paper read to the eighteenth annual meeting of the American Psy-

chological Association, 1909], *Psychological Bulletin* 7, 1910, pp. 52–53.
53. ”What social objects must psychology presuppose?”, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 7, 1910, pp. 174–180.
54. ”Review of *Social Value – A Study in Economic Theory* by B. M. Anderson Jr.”, *Psychological Bulletin* 8, 1911, pp. 432–436.
55. ”Review of *Individualism – Four Lectures on the Significance of Consciousness for Social Relations* by W. Fite”, *Psychological Bulletin* 8, 1911, pp. 323–328.
56. ”The mechanism of social consciousness”, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 9, 1912, pp. 401–406.*
57. *A report on vocational training in Chicago and in other cities – An analysis of the need for industrial and commercial training in Chicago, a study of present provisions therefor in comparison with such provisions in twenty-nine other cities, together with recommendations as to the best form in which such training may be given in the public school system of Chicago*. Coauthor with Ernest A. Wreidt and William J. Bogan. Chicago: City Club of Chicago, 1912.
58. ”A report of the Public Education Committee of the City Club of Chicago upon issues involved in the proposed legislation for vocational education in Illinois containing also a suggested draft of a bill and a statement and some discussion of underlying principles”. Coauthor with Frank M. Leavitt and Ernest A. Weird. *City Club Bulletin* 5, 1912, pp. 373–383.
59. ”Exhibit of the city club committee on public education”, *City Club Bulletin* 5, 1912, pp. 9.
60. ”Probation and politics”, *Survey* 27, 1912, pp. 2004–2014.
61. ”Remarks on labor night concerning participation of representatives of labor in the City Club”, *City Club Bulletin* 5, 1912, pp. 214–215.
62. ”The social self”, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 10, 1913, pp. 374–380.*
63. ”A heckling school board and an educational stateswoman”, *Survey* 31, 1914, pp. 443–444.
64. ”Natural rights and the theory of the political institution”, *Journal of Philosophy* 12, 1915, pp. 141–155.*
65. ”Constitutional and political guarantees”, *Philosophical Review* 24, 1915, pp. 193–194. [Summary by W. F. Dodd.]
66. ”The psychological bases of internationalism”, *Survey* 33, 1915, pp. 604–607.
67. ”The larger educational bearings of vocational guidance”. In: Meyer Bloomfield (ed.), *Readings in Vocational Guidance*, pp. 43–55. Boston: Ginn & Co., 1915.

68. ”Madison: The passage of the University of Wisconsin through the state political agitation of 1914; the survey by William H. Allen and his staff and the legislative fight of 1915, with the indications these offer of the place the state university holds in the community”, *Survey* 35, 1915, pp. 349–351 and 354–361.
69. ”A rejoinder”, *Survey* 35, 1915, pp. 607 and 610.
70. ”Professor Hoxie and the community”, *University of Chicago Magazine* 9, 1916–1917, pp. 114–117.
71. ”The Conscientious Objector”, *National Security League, Patriotism through Education Series,* Pamphlet 33. New York, 1917.
72. ”Germany's crisis – Its effect on labor, part I”, *Chicago Herald*, July 26, 1917.
73. ”Germany's crisis – Its effect on labor, part II”, *Chicago Herald*, July 27, 1917.
74. ”War issues to U. S. forced by Kaiser”, *Chicago Herald*, August 2, 1917.
75. ”America's ideals and the war”, *Chicago Herald*, August 3, 1917.
76. ”Democracy's issues in the world war”, *Chicago Herald*, August 4, 1917.
77. ”Camouflage of the conscientious objector.” *New York Times*, December 23, 1917. [See publication 71 ”The Conscientious Objector” above.]
78. ”Josiah Royce – A personal impression”, *International Journal of Ethics* 27, 1917, pp. 168–170.
79. ”Fitting the education system into the fabric of government”, *City Club Bulletin* 10, 1917, pp. 104–108.
80. ”Scientific method and individual thinker”. In: John Dewey et al. (eds.), *Creative Intelligence – Essays in the Pragmatic Attitude*, pp. 176–227. New York: Henry Holt & Co., 1917.*
81. ”Review of truancy and non-attendance in the Chicago schools by Edith Abbott and Sophonisba P. Breckinridge”, *Survey* 38, 1917, pp. 369–370.
82. ”The psychology of punitive justice”, *American Journal of Sociology* 23, 1918, pp. 577–602.*
83. ”Review of *The Nature of Peace and the Terms of Its Perpetuation* by Thorsten Veblen”, *Journal of Political Economy* 26, 1918, pp. 752–762.
84. ”Mead answers McCormick as to the League of Nations”, *Chicago Evening Post,* March 7, 1919.
85. ”The league and the community”, *Bulletin of the Vocational Supervision League*, April 15, 1919.
86. ”A translation of Wundt's *Folk Psychology*”, *American Journal of Theology* 23, 1919, pp. 533–536.

87. ”Social work, standards of living and the war”. *Proceedings of the National Conference of Social Work at the 45th Annual Session held in Kansas City, Missiouri, May 15–22, 1918*, 1919, pp. 637–644.
88. ”Retiring president’s address”, *City Club Bulletin* 13, 1920, pp. 94–95.
89. ”Idea”. In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, pp. 215–216. New York: Macmillan & Co., 1921.
90. ”Ideal”. In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, p. 216. New York: Macmillan & Co., 1921.
91. ”Individualism”. In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, p. 222. New York: Macmillan & Co., 1921.
92. ”Infinity”. In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, p. 223. New York: Macmillan & Co., 1921.
93. ”Law of Nature, Natural Law”. In: Shailer Mathews and Gerald Birney Smith (eds.), *A Dictionary of Religion and Ethics*, pp. 254–255. New York: Macmillan & Co., 1921.
94. ”A behavioristic account of the significant symbol”, *Journal of Philosophy* 19, 1922, pp. 157–163.*
95. ”Scientific method and the moral sciences”, *International Journal of Ethics* 33, 1923, pp. 229–247.*
96. ”Review of *The Domain of Natural Science* by E. W. Hobson”, *Journal of Religion* 4, 1924, pp. 324–327.
97. ”Ella Adams Moore”, *Bulletin of the Vocational Supervision League,* 1924.
98. ”The genesis of the self and social control”, *International Journal of Ethics* 35, 1925, pp. 251–277.*
99. ”The nature of aesthetic experience”, *International Journal of Ethics* 36, 1926, pp. 382–392.*
100. ”The objective reality of perspectives”. In: Edgar S. Brightman (ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*, pp. 75–85. New York: Longmans & Green, 1926.*
101. ”A pragmatic theory of truth”. In: *”*Studies in the Nature of Truth*”*, pp. 65–88. *University of California Publications in Philosophy* 11, 1929.*
102. ”Bishop Berkeley and his message”, *Journal of Philosophy* 26, 1929, pp. 421–430.
103. ”National-mindedness and international-mindedness”, *International Journal of Ethics* 39, 1929, pp. 385–407.*

104. ”The nature of the past”. In: John Coss (ed.), *Essays in Honor of John Dewey*, pp. 235–242. New York: Henry Holt & Co., 1929.*
105. ”Mary McDowell”, *Neighborhood* 2, 1929, pp. 77–78.
106. ”Cooley’s contribution to American social thought”, *American Journal of Sociology* 35, 1930, pp. 693–706.
107. ”Philanthropy from the point of view of ethics”. In: Ellsworth Faris, Ferris Laune and Arthur J. Todd (eds.), *Intelligent Philanthropy*, pp. 133–148. Chicago: The University of Chicago Press, 1930.
108. ”The Philosophies of Royce, James, and Dewey in their American setting”, *International Journal of Ethics* 40, 1930, pp. 211–231.
109. ”Dr. A. W. Moore’s Philosophy”, *University of Chicago Record, New Series,* 17, 1931, pp. 47–49.

Luettelo Meadilta postuumisti julkaistuista kirjoituksista

Alla olevassa luettelossa on mainittu Meadilta hänen kuolemansa jälkeen julkaistut artikkelit ja kokoelmat niiden ilmestymisjärjestyksessä. Tähän päivään asti julkaistujen kirjoitusten lisäksi Meadin jäämistöön kuuluu lähes sata lyhyehköä muistiinpano- ja käsikirjoituskatkelmaa, joita säilytetään Chicagon yliopiston Joseph Regenstein -kirjastossa. Kirjaston kokoelmaan on erikseen luetteloitu muutamia epäperäisiä tekstikatkelmia, joita pidetään opiskelijoiden kirjoittamina.

Painamattomia tai ”Mead Project 2.0” -sivustolla julkaisemattomia tekstejä ei ole mainittu eikä käytetty tässä tutkimuksessa. Kokoelmien sisältöä on tarkemmin selostettu johdantoluvussa ja viittausten yhteydessä.

1. *The Philosophy of the Present*. Edited and with an introduction by Arthur E. Murphy, prefatory remarks by John Dewey. Chicago: The University of Chicago Press, 1932.
2. *Mind, Self, and Society from the Perspective of a Social Behaviorist*. *Works of George Herbert Mead*, vol. 1. Edited and with an introduction by Charles W. Morris. Chicago: The University of Chicago Press, 1934.
3. ”The philosophy of John Dewey”, *International Journal of Ethics* 46, 1936, pp. 64–81.
4. *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. *Works of George Herbert Mead*, vol. 2. Edited and with an introduction by Merrit H. Moore. Chicago: The University of Chicago Press, 1936.
5. *The Philosophy of the Act*. Edited and with an introduction by Charles W. Morris in collaboration with John M. Brewster, Albert M. Dunham and David L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.

6. *The Social Psychology of George Herbert Mead*. Edited and with an introduction by Anselm Strauss. Chicago: Chicago University Press, 1956.
7. ”Relative space-time and simultaneity”. Edited by David L. Miller. *Review of Metaphysics* 17, 1963–1964, pp. 514–535. [Hans Joas on kiistänyt tämän artikkelin alkuperän teoksessaan *G. H. Mead* vuodelta 1985 (s. 235) väittäen, että kyseessä on todennäköisemmin opiskelijoiden muistiinpano kuin Meadin käsikirjoitus.]
8. ”Metaphysics”. Edited by David L. Miller. *Review of Metaphysics* 17, 1963–1964, pp. 536–556. [Hans Joas on kiistänyt tämän artikkelin alkuperän teoksessaan *G. H. Mead* vuodelta 1985 (s. 235) väittäen, että kyseessä on todennäköisemmin opiskelijoiden muistiinpano kuin Meadin käsikirjoitus.]
9. *George Herbert Mead on Social Psychology*. Edited and with an introduction by Anselm Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1964. [Uudistettu ja laajennettu painos teoksesta *The Social Psychology of George Herbert Mead*.]
10. *Selected Writings – George Herbert Mead*. Edited by Andrew J. Reck. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
11. ”Mead on the child and the school”. Edited by Darnell Rucker. *School and Society* 44, 1968, pp. 148–152.
12. *On Social Psychology – Selected Papers*. Edited and with an introduction by Anselm Strauss. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. [Toinen painos teoksesta *George Herbert Mead on Social Psychology*.]
13. *The Individual and the Social Self – Unpublished Work of George Herbert Mead*. Edited and with an introduction by David L. Miller. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
14. ”George Herbert Mead – An unpublished essay on Royce and James”. Edited by Gary A. Cook. *Transactions of the C. S. Peirce Society* 28, 1992, pp. 583–592.
15. ”George Herbert Mead – An unpublished essay review of Dewey’s *Human Nature and Conduct*”. Edited by Gary A. Cook. *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 30, 1994, pp. 374–379.
16. *Play School and Society*. Edited by Mary Jo Deegan. New York: P. Lange, 1999.
17. *Essays in Social Psychology*. Edited by Mary Jo Deegan. New Brunswick: Transaction Books, 2001.

”Mead Project 2.0” -tietokanta

Tietokannan etusivu:
<http://www.brocku.ca/MeadProject/>.

Mead-bibliografia:
<http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/mead_biblio2.html>.

Luettelo Meadia käsittelevästä kirjallisuudesta ja artikkeleista:
<http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/commentaries4.html>.

Meadia käsittelevä kirjallisuus

Alla olevassa luettelossa on mainittu tässä tutkimuksessa viitatut sekundaarilähteet. Luettelo Meadia käsittelevästä kirjallisuudesta ja artikkeleista sisältyy kanadalaisen Brockin yliopiston ”Mead Project 2.0” -tietokantaan <http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/commentaries4.html>.

Aboulafia, Mitchell, *The Cosmopolitan Self – George Herbert Mead and Continental Philosophy*. Urbana, IL: Illinois University Press, 2001.

---, *The Mediating Self – Mead, Sartre, and Self-Determination*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1986.

Aboulafia, Mitchell (ed.), *Philosophy, Social Theory, and the Thougth of George Herbert Mead*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Albright, Gary Lewis, *The Concept of Perspective in George Herbert Mead and José Ortega y Gasset*. Diss. New York, NY: Columbia University, 1966.

Baldwin, John D., *George Herbert Mead – Unifying Theory for Sociology*. Newbury Park: Sage, 1989.

Blumer, Herbert, *George Herbert Mead and Human Conduct*. Edited and introduced by Thomas J. Morrione. Walnut Creek, California: Alta Mira Press, 2004.

---, *Symbolic Interactionism – Perspective and Method.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1969.

Bourgeois, Patric L. and Sandra B. Rosenthal, *Mead and Merleau-Ponty – Toward a Common Vision*. New York, NY: State University of New York Press, 1991.

Broyer, John Albin, *The Ethical Theory of George Herbert Mead*. Diss. Carbondale, IL: Southern Illinois University, 1967.

Cook, Gary A., *George Herbert Mead – The Making of Social Pragmatist*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1993.

---, *The Self as Moral Agent – A Study in the Philosophy of George Herbert Mead*. Diss. New Haven, Connecticut: Yale University, Beloit College, 1965.

Deegan, Mary Jo, *Self, War, and Society – George Herbert Mead's Macro-sociology*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, 2008.

Dewey, John, "Prefatory remarks". In: George H. Mead, *The Philosophy of the Present*, pp. xxxvii–xl. Edited and with an introduction by Arthur E. Murphy. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1932.

Ekins, Richard, *G. H. Mead – Contributions to a Philosophy of Sociological Knowledge*. Diss. University of London, 1978.

Goff, Tom W., *Marx and Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

---, *Karl Marx and George Herbert Mead – Contributions to a Sociology of Knowledge*. Diss. Hamilton, Ontario: McMaster University, 1976.

Cronk, George Francis, *G. H. Mead on Time and Action*. Diss. Carbondale, IL: University of Southern Illinois, 1972.

Hamilton, Peter (ed.), *George Herbert Mead – Critical Assessments, vol. 1–4*. London: Routledge, 1992.

Hanson, Karen, *The Self Imagined – Philosophical Reflections on the Social Character of Psyche*. New York, NY: Routledge & Kegan Paul, 1986.

Heuberger, Frank, *Problemlosendes Handeln – Zur Handlungs- und Erkenntnistheorie von George Herbert Mead, Alfred Schütz und Charles Sanders Peirce*. Frankfurt am Main: Campus Forschung, 1992.

Joas, Hans, *Praktische Intersubjektivität – Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

---, *G. H. Mead – A Contemporary Re-Examination of His Thought*. Translated by Raymond Meyer, orig. *Praktische Intersubjektivität*, 1980. Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 1985.

Joas, Hans (hrsg.), *Das Problem der Intersubjektivität – Neuere Beiträge zum Werk G. H. Meads*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Kang, Wi Jo, *G. H. Mead's Concept of Rationality – A Study of the Use of Symbols and Other Implements*. Approaches to Semiotics, 54. The Hague: Mouton, 1976.

Miller, David L., *George Herbert Mead – Self, Language, and the World*. Austin, Texas: The University of Texas Press, 1973.

Muoio, Patricia A., *A Time Focus – A Study in the Relationship between Temporality and Intersubjectivity with Particular Reference to the Works of Maurice Merleau-Ponty and George Herbert Mead*. Diss. Ann Arbori, Michican: University Microfilms International, 1986.

Natanson, Maurice, *The Social Dynamics of George H. Mead*. Orig. 1956. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

Pfuetze, Paul E., *Self, Society, Existence – Human Nature and Dialogue in the Thought of George Herbert Mead and Martin Buber*. New York, NY: Harper and Row Torchbooks, 1961.
Scheffler, Israel, *Four Pragmatists – A Critical Introduction to Peirce, James, Mead and Dewey*. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.
Schellenberg, James A., *Masters of Social Psychology: Freud, Mead, Lewin and Skinner.* Oxford: Oxford University Press, 1978.
Silva, Filipe Carreira da, *G. H. Mead – A Critical Introduction*. Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 2007.
---, *Mead and Modernity – Science, Selfhood, and Democratic Politics*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2008.
Westlund, Olle, *S(t)imulating a Social Psychology – G. H. Mead and the Reality of the Social Object*. Acta universitatis Upsaliensis, Studia Sociologica Upsaliensia, 50. Upsala: Upsala University Library, 2003.
Woolwine, David E., *George Herbert Mead – A Critical Reassessment of his Philosophy and Its Relationship to Symbolic Interaction*. Princeton, New Jersey: University Microfilms International, 1987.

Meadia käsittelevät artikkelit

Aboulafia, Mitchell, ”Was George Herbert Mead a feminist?”. *Hypatia* 8, 1993, pp. 145–158.
Adler, Mortimer J., ”The Chicago School”. In: John R. Shook (ed.), *The Chicago School of Pragmatism*, vol. 4, pp. 365–381. Bristol: Thoemmes Books, 2000.
Ahmad, Aqueil, ”Globalization, without global consciousness”. *Humanity and Society* 27, 2003, pp. 125–142.
Alger, Janet M. and Steven F. Alger, ”Beyond Mead – Symbolic interaction between human and felines”. *Society & Animals* 5, 1997, pp. 65–81.
Allen, Kenneth, ”The postmodern self – A theoretical consideration”. *Quarterly Journal of Ideology* 20, 1997, pp. 3–22.
Ames, Van Meter, ”Mead and Husserl on the self”. *Philosophy and Phenomenological Research* 15, 1955, pp. 320–331.
---, ”Zen to Mead”. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 33, 1959–1960, pp. 27–42.
Bonk, Ludwig, ”Das ’Uber-Ich’ bei Sigmund Freud und das ’Me’ bei George Herbert Mead – Ein Vergleich der wissenschaftlichen Zugange und der inhaltlichen Quellen”. *Soziologenkorrespondenz* 5, 1978, S. 29–66.
Cook, Gary Allan, ”Whitehead’s Influence on the Thought of G. H. Mead”. *Transactions of the C. S. Peirce Society*, vol. 5, 1979, pp. 107–131.
Dunn, Robert G., ”Self, identity and difference – Mead and the post-structuralists”. *Sociological Quarterly* 38, 1997, pp. 687–705.

Habermas, Jürgen, ”The paradigm shift in Mead”. In: M. Aboulafia, *Philosophy, Social Theory, and the Thougth of George Herbert Mead*, pp. 137–168. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Hinkle, Gisela J., ”Habermas, Mead and Rationality”, *Symbolic Interaction* 15, 1992, pp. 315–331.

Hohenester, Birgitta, ”Dyadische Einheit – Institutionalisierte Gemeinsamkeit als Grundlage der Ehe im modernen Lebensverlauf”. *Sociologia Internationalis* 36, 1998, S. 87–111.

Hoover, Michael C., ”Adorno and Mead – Toward an Interactionist Critique of Negative Dialectics”. *Sociological Focus* 19, 1986, pp. 189–204.

Jung, Matthias, ”From Dilthey to Mead and Heidegger – Systematic and historical relations”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 33, no. 4, Oct 1995, pp. 661–677.

Keith, Heather E., ”Feminism and pragmatism – George Herbert Mead's ethics of care”. *Transactions of Charles S. Peirce Society*, vol. 35, no. 2, 1999, pp. 328–344.

Kuusela, Pekka, ”George Herbert Mead – Pragmatismi ja sosiaalipsykologia”. Teoksessa: *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjiä*, toim. Vilma Hänninen et al., s. 61–78. Tampere: Vastapaino, 2001.

Miller, David L., ”George Herbert Mead”. In: *Encyclopedia Americana,* vol. XVIII, pp. 473–474. New York: Grolier, 1967.

Morris, Charles, ”George Herbert Mead”. In: *Encyclopædia Britannica,* vol. XV, p. 22. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster Inc., 1967.

Perinbanayagam, Robert S., ”The Other in the game – Mead and Wittgenstein on interaction”. *Studies in Symbolic Interaction* 28, 2005, pp. 341–353.

Rosenthal, Sandra B. and Patrick L. Bourgeois, ”Mead and Merleau-Ponty – Meaning, Perception and Behavior”. In: Anna-Theresa Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserliana* 31. Dordrecht: Kluwer, 1990.

Ryan, Frank X., ”Introduction”. In: John R. Shook (ed.), *The Chicago School of Pragmatism*, vol. 4, pp. xi–xxxii. Bristol: Thoemmes Books, 2000.

Shalin, Dmitri N., ”G. H. Mead, socialism, and the progressive agenda”. *American Journal of Sociology* 92, no. 4, 1988, pp. 913–951.

---, ”G. H. Mead, socialism, and the progressive agenda”. In: M. Aboulafia (ed.), *Philosophy, Social Theory, and the Thougth of George Herbert Mead*, pp. 21–56. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Wentzel, Harold, ”Mead und Parsons – Die emergente Ordnung des sozialen Handelns”: In: Hans Joas (hrsg.), *Das Problem der Intersubjektivität – Neuere Beiträge zum Werk G. H. Meads*, S. 26–39. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Internetissä julkaisut Mead-artikkelit

Aboulafia, Mitchell, ”George Herbert Mead”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [Originally published 13.4.2008, updated 31.5.2012.] <http://plato.stanford.edu/entries/mead/>.

Cronk George, ”George Herbert Mead”. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. [Originally published 20.4.2001, updated 27.6.2005.] <http://www.iep.utm.edu/mead/>.

MUUT LÄHTEET

Kirjallisuus ja artikkelit

Addams, Jane, *The Newer Ideas of Peace*. New York, NY: The Macmillan & Co., 1907.

Adorno, Theodor ja Max Horkheimer, *Valistuksen dialektiikka – Filosofisia sirpaleita*. Suom. Veikko Pietilä, alkut. *Dialektik der Aufklärung – Philosophische Fragmente*, 1947. Tampere: Vastapaino, 2008.

Allardt, Erik, *Sosiologia 1*. Helsinki: WSOY, 1987.

Aristoteles, ”Metafysiikka”. *Teokset*, osa 6. Suom. Kati Näätsaari, Tuija Jatakari ja Petri Pohjanlehto, selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 1990.

---, ”Nikomakhoksen etiikka”. *Teokset*, osa 7. Suomentanut ja selitykset laatinut Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 1989.

---, ”Sielusta, Pieniä tutkielmia, Eläinten liikkeistä”. *Teokset*, osa 5. Suom. Kati Näätsaari, Tuija Jatakari ja Marke Ahonen, selitykset laatineet Juha Sihvola ja Simo Knuuttila. Helsinki: Gaudeamus, 2006.

Asch, Solomon E., ”Opinions and social pressure”. *Scientific American* (*Readings About the Social Animal*) 193, no. 5, 1955, pp. 17–26.

Aspelin, Gunnar, *Ajatuksen tiet – Yleinen filosofian historia*. Toinen painos. Porvoo: WSOY, 1977.

Augustinus, Aurelius, *Tunnustukset*. Suom. Otto Lakka, alkut. *Confessiones*, 379–400. Helsinki: WSOY, 1947.

Barthes, Roland, ”The Death of the Author”. In: R. Barthes, *Image, Music, Text*, selected and translated by Stephen Heath. New York, NY: Hill and Wang, 1977.

Beauvoir, Simone de, *Le deuxième sexe 1 – Les faits et les mythes*. Paris: Gallimard, 1949.

---, *Le deuxième sexe 2 – L'expérience vécue*. Paris: Gallimard, 1949.

Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft – Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Becker, Howard S., *Outsiders – Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press of Glencoe, 1963.
Bernstein, Richard, J., *Beyond Objectivism and Relativism.* Oxford: Basil Blackwell, 1983.
Berger, Peter L. ja Thomas Luckmann, *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen – Tiedonsosiologinen tutkielma*. Suom. Vesa Raiskila, alkut. *The Social Construction of Reality – A Treatise in the Sociology of Knowledge*, 1966. Helsinki: Gaudeamus, 1994.
Bergson, Henri, *L'Èvolution créatrice*. Paris: Félix Alcan, 1907.
Berlin, Isaiah, *Vapaus, ihmisyys ja historia – Valikoima esseitä*. Toim. Juha Sihvola ym., suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus, 2001.
Billig, Michael, *Arguing and Thinking – A Rhetorical Approach to Social Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Black, Max, *Models and Metaphors – Studies in Language and Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962.
Braidotti, Rosi, *Patterns of Dissonance – A Study of Women in Contemporary Philosophy*. Cornwall: Polity Press, 1991.
Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
Brightman, Edgar S. (ed.), *Proceedings of the Sixth International Congress of Philosophy*. New York: Longmans, Green & Co., 1927.
Buber, Martin *Ich und Du*. 11. durchgesehene Auflage, Orig. 1923, "Nachwort" 1957. Heidelberg: Schneider, 1983.
---, *Minä ja Sinä*. Suom. Jukka Pietilä, alkut. *Ich und Du*, 1923. Helsinki: WSOY, 1993.
---, *Pfade in Utopia – Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Orig. 1950. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1985.
Burke, Peter et al. (ed.), *Advances in Identity Theory and Research*. New York: Kluwer, 2003.
Burr, Vivienne, *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge, 1995.
Butler, Judith, *Gender Trouble – Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge: 1990.
---, *The Person in Social Psychology*. Hove: Psychology Press, 2002.
Calvin, William H., *The Ascent of Mind – Ice Age Climates and the Evolution of Intelligence* New York: Bantam Books, 1991.
Camus, Albert, *Sivullinen*. Suom. Kalle Salo, alkut. *L'étranger*, 1942. Helsinki: Otava, 1995.
Cangelosi, Angelo and Domenico Parisi (ed.), *Simulating the Evolution of Language*. London: Springer, 2002.
Caputo, John D., *Radical Hermeneutics – Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987.

Carnap, Rudolf, *Logische Syntax der Sprache*. Wien: Springer, 1934.
Caws, Peter, ”Mitä on strukturalismi?”. Suom. Kai Kaila, teoksessa: Jaakko Hintikka ja Lauri Routila (toim.), *Filosofian tila ja tulevaisuus*, s. 138–153. Helsinki: Weilin + Göös, 1970.
Chomsky, Noam, *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton, 1957.
Christiansen, Morten H. and Simon M. Kirby, *Language Evolution*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Christiansen, Morten H., Rick A. C. Dale, Michelle R. Ellefson and Christopher M. Conway, ”The role of sequential learning in language evolution – Computational and experimental studies”. In: Angelo Cangelosi and Domenico Parisi (ed.), *Simulating the Evolution of Language*, pp. 165–187. London: Springer, 2002.
Cooley, Charles, *Human Nature and the Social Order*. Revisited edition. [Orig. 1902.] New York: Scribner’s, 1922.
Coss, John (ed.), *Essays in Honor of John Dewey*. New York: Henry Holt & Co., 1929.
Craib, Ian, *Psychoanalysis and Social Theory – The Limits of Sociology*. Amherst, MA: University of Massaschusetts Press, 1990.
Damasio, António R., *Descartes’s Error – Emotion, Reason, and the Human Brain*. London: Avon Books, 1995.
---, *Self Comes to Mind – Constructing the Conscious Brain.* New York: Pantheon Books, 2010.
Danziger, Kurt, ”The positivist repudiation of Wundt”. *Journal of the History of Behavioural Sciences*, vol. 15, issue 3, July 1979, pp. 205–230.
D’Arcy, Charles F., *Idealism and Theology – A Study in Presuppositions*. London: Hodder & Stoughton, 1899.
Darwin, Charles, *Lajien synty luonnollisen valinnan kautta eli luonnon suosimien rotujen säilyminen taistelussa olemassaolosta*. Suom. A. R. Koskimies, alkut. *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favored Races in the Struggle of Life*, 1859. Hämeenlinna: Karisto, 1988.
Dawkins, Richard, *Geenin itsekkyys*. Suom. Kimmo Pietiläinen, alkut. *The Selfish Gene*, 1976. Helsinki: Art House, 1993.
Denzin, Norman K., *Symbolic Interactionism and Cultural Studies – The Politics of Interpretation*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
Derrida, Jacques, *Psyché – Inventions de l’autre.* Paris: Galilée, 1987.
---, ”Violence et métaphysique – Essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas”. J. Derrida, *L’écriture et la différence*, pp. 117–228, orig. 1964. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
Dewey, John, *Experience and Nature*. Orig. 1925. Mineola, New York: Dover Publications, Inc., 1958.
Dewey, John et al. (ed.), *Creative Intelligence – Essays in the Pragmatic Attitude*. New York: Henry Holt and Co., 1917.

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften,* VII Band. Orig. 1910. Leipzig: Teubner, 1927.
---, *Einleitung in die Geisteswissenschaften – Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Gesammelte Schriften,* I Band. Herausgegeben von Bernhard Groethuysen, Orig. 1883. Leipzig: Teubner, 1923.
Dunn, Robert G., *Identity Crises – A Social Critique of Postmodernity*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998.
Durkheim, Émile, *Le suicide – Étude de sociologie*. Orig. 1897. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
Ebbinghaus, Hermann, *Abriss der Psychologie.* Leipzig: Verlag von Veit, 1908.
Eskola, Antti, ”Onko tehtävä väärin saadakseen tietää mikä on totta?” Teoksessa: Klaus Mäkelä (toim.), *Tieteen vapaus ja tutkimuksen etiikka*, s. 165–179. Helsinki: Tammi, 1987.
---, *Persoonallisuustyypeistä elämäntapaan – Persoonallisuuden tutkimuksen metodologisia opetuksia.* Helsinki: WSOY, 1985.
---, *Työpäiväkirja*. Helsinki: Hanki ja jää, 1992.
Faris, Ellsworth (et al.), *Intelligent Philanthropy*. Orig. 1930. Montclair, New Jersey: Patterson Smith, 1969.
Farr, Robert M., *The Roots of Modern Social Psychology, 1872–1954*. Oxford: Blacwell, 1996.
Feyerabend, Paul, *Against Method – Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Orig. 1975. London: Verso, 1988.
Foucault, Michel, *Dits et écrits I – 1954–1988*. Paris: Gallimard, 1994.
---, *Foucault/Nietzsche*. Suom. Turo-Kimmo Lehtonen ja Jussi Vähämäki, alkut. ”Nietzsche, généalogie, histoire” (1971) ja ”Nietzsche, Freud, Marx” (1965). Helsinki: Tutkijaliitto, 1998.
---, *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur, et mon frère… Un cas de parricide au XIXe siècle*. Ouvrage collectif. Édité et présenté par Michel Foucault. Paris: Gallimard-Julliard, 1973.
---, *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard, 1966.
---, *Naissance de la clinique – Une archéologie de regard médical*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
---, ”Qu'est-ce qu'un auteur?” M. Foucault, *Dits et écrits I, 1954–1975*. Paris: Gallimard, 1994.
---, *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
---, *Le souci de soi – Histoire de la sexualité, vol. 3*. Paris: Gallimard, 1984.
---, ”What is Enlightenment?” In: Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, pp. 32–50. New York: Pantheon Books, 1984.
Frankl, Viktor E., *Die Sinnfrage in der Psychotherapie.* Bremer: Piper, 1981.

Frege, Gottlob, ”Über Sinn und Bedeutung”. Urspr. 1892. In: G. Frege, *Kleine Schriften,* hrsg. von Ignacio Angelelli, S. 143–162. Hildesheim: Georg Olms, 1967.

Freud, Sigmund, *Johdatus narsismiin ja muita esseitä*. Suom. Mirja Rutanen, alkut. *Zur Einführung des Narzißmus* (1914), *Jenseits des Lustprinzips* (1920), *Das Ich und das Es* (1923), *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* (1918). Helsinki: Love Kirjat, 1993.

---, *Johdatus psykoanalyysiin*. Suom. Erkki Puranen, alkut. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1915–1917) ja *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1932), 3. painos (1. painos 1964). Jyväskylä: Gummerus, 1981.

Fromm, Erich, *Pako vapaudesta*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *Escape from Freedom*, 1941. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976.

---, *Tuhoava ihminen*. Suom. Matti Kannosto, alkut. *The Anatomy of Human Destructiveness*, 1973. Helsinki: Kirjayhtymä, 1976.

Føllesdal, Dagfinn, ”Husserl’s notion of the noema”. *Journal of Philosophy*, vol. 66, 1969, pp. 680–687.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode – Grundzüne einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960.

Galperin, Pjotr Jakovlevitš, *Johdatus psykologiaan*. Suom. Riitta Kauppila ja Klaus Helkama, alkut. *Vvdenije v psihologiju*, 1976. Helsinki: Kansankulttuuri, 1979.

Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnometodology*. Orig. 1967. Cambridge, Massachusetts: Polity Press, 1984.

Genet, Jean, *Ruusun ihme*. Suom. Tuukka Kangasluoma ja Olli-Matti Ronimus, alkut. *Miracle de la rose*, 1945. Helsinki: Weilin + Göös, 1968.

Gergen, Kenneth J., *Relational Being – Beyond Self and Community*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Goffman, Erving, *Arkielämän roolit*. Suom. Erkki Puranen, alkut. *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1956. Porvoo: WSOY, 1971.

---, *Frame Analysis – An Essay on the Organization of Experience*. London: Harper and Row, 1974.

---, *Interaction Ritual – Essays on Face-to-Face Behavior.* Chicago, Illinois: Aldine, 1967.

---, *Minuuden riistäjät – Tutkielma totaalisista laitoksista*. Suom. Auli Tarkka ja Riikka Suominen, alkut. *Asylums – Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, 1961. Helsinki: Marraskuun liike, 1969.

---, *Stigma – Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Penguin, 1963.

Grangé, Jean-Christophe, *Purppuravirrat*. Suom. Ville Keynäs, alkut. *Les rivières pourpres*, 1999. Helsinki: WSOY, 1999.

Greenspan, Stanley I. and Stuart G. Shanjer, *The First Idea – How Symbols, Language and Intelligence Evolved from Our Primate Ances-*

tors to Modern Humans. Cambridge, Massachusetts: Da Capo Press, 2004.
Haavio, Martti, *Suomalainen mytologia*. Porvoo: WSOY, 1967.
Haavio-Mannila, Elina ja Osmo Kontula, *Suomalainen seksi*. Helsinki: WSOY, 1993.
Habermas, Jürgen, *Die neue Unübersichtichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
---, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*. Paris: PUF, 1950.
Hankamäki, Jukka, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Helsinki: Yliopistopaino, 2003.
---, *Dialoginen filosofia – Teoria, metodi ja politiikka*. Toinen, ajantasaistettu laitos. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2008.
---, *Enkelirakkaus – Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena*. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2008.
---, *Filosofia räjähti – Vähä katekismus filosofiselle anarkistille*. Helsinki: Like, 2005.
---, *Filosofiset viuhahdukset – Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä*. Helsinki: Feenix, 2007.
---, *Kansallisfilosofinen manifesti – Suuntaviitat tulevaisuuden Suomeen*. Norderstedt: Books on Demand GmbH, 2011.
---, *Minä – Minäfilosofioiden filosofiaa*. Helsinki: Yliopistopaino, 1995.
---, *Minän rakentuminen ihmistieteissä*. Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta 54. Tampere: Tampereen yliopisto, 1994.
---, *Rakkauden välittäjä – Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa*. Helsinki: Like, 1997.
Haraway, Donna, *Primate Visions – Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge, 1989.
Harré, Rom and Paul F. Secord, *The Explanation of Social Behaviour*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
Haugeland, John, ”Ontological supervenience”. *Southern Journal of Philosophy*, vol. 22, Supplement 1, Spring 1984, pp. 1–12.
---, ”Weak Supervenience”. *American Philosophical Quarterly*, vol. 19, January 1982, pp. 93–103.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. Nachwort von Georg Lukács, Orig. 1807. Frankfurt am Main: Ullstein, 1973.
Heidegger, Martin, ”Einblick in das was ist”. In: M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, *Gesamtausgabe* 79, S. 1–77. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
---, *Einführung in die Metaphysik* [Vorlesung 1935]. Tübingen: Max Niemeyer, 1953.
---, *Gelassenheit* [Rede am 30. Oktober 1955 in Meßkirch gehalten]. 9. Auflage, urspr. 1959. Pfullingen: Günther Neske, 1988.

---, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Diss. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1916.
---, *Oleminen ja aika*. Suom. Reijo Kupiainen, alkut. *Sein und Zeit*, 1927. Tampere: Vastapaino, 2000.
---, ”Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” [Vortrag 1957]. In: M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 12. Auflage, urspr. 1957, S. 31–67. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002.
---, *Sein und Zeit*. 13., unverändente Auflage, urspr. 1927. Tübingen: Max Niemeyer, 1976.
---, *Taideteoksen alkuperä*. Suom. Hannu Sivenius, alkut. ”Der Ursprung des Kunstwerkes” [luentoja vuosilta 1935–1936], teoksessa: M. Heidegger, *Holzwege*, 1950, s. 1–74. Helsinki: Taide, 1985.
---, *Was heißt Denken?* [Vorlesungen 1951–1952]. 4. Auflage, urspr. 1954. Tübingen: Max Niemeyer, 1984.
---, *Was ist Metaphysik?* [Vortrag am 24. Juli 1929]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1951.
---, ”Die Zeit des Weltbildes” [Vorstellung 1938]. In: M. Heidegger, *Holzwege*, S. 75–113. 8. Auflage, urspr. 1950. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.
Heinämaa, Sara, *Ele, tyyli ja sukupuoli – Merleau-Pontyn ja Beauvoirin ruumiinfenomenologia ja sen merkitys sukupuolikysymykselle*. Helsinki: Gaudeamus, 1996.
Heritage, John, *Harold Garfinkel ja etnometodologia*. Suom. Ilkka Arminen ym., alkut. *Harold Garfinkel and Ethnometodology*, 1984. Gaudeamus: Helsinki, 1996.
Himmelweit, Hilde T. ja George Gaskell (ed.), *Societal Psychology*. Newbury Park: Sage, 1990.
Hintikka, Jaakko ja Martin Kusch, *Kieli ja maailma*. Oulu: Pohjoinen, 1988.
Honneth, Axel, *Verdinglichung – Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
Horkheimer, Max, *Välineellisen järjen kritiikki*. Suom. Olli-Pekka Moisio ja Veikko Pietilä, alkut. *Eclipse of Reason*, 1947. Tampere: Vastapaino, 2008.
Husserl, Edmund, ”Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge”, *Husserliana*, Band I. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser. Haag: Martinus Nijhoff, 1950.
---, *Erfahrung und Urteil – Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Hrsg. von Ludwig Landgrebe, urspr. 1939. Hamburg: Claassen, 1948.
---, ”Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”. *Husserliana*, Band III. Herausgegeben von Walter Biemel, Orig. 1913. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

---, ”Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution”. *Husserliana*, Band IV. Herausgegeben von Marly Biemel, urspr. 1930. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
---, ”Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.” *Husserliana*, Band V. Herausgegeben von Marly Biemel, urspr. 1930. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
---, ”Die Krisis der europäeischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie – Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie”. *Husserliana*, Band VI. Hrsg. von Walter Biemel, Orig. 1936. Den Haag: Nijhoff, 1954.
---, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [Zuerst erschienen in *”Logos”* 1/1911]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965.
---, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hrsg. von Martin Heidegger. 3. Aufl. [1. Auflage in *Jahrbuch für Philosophie phänomenologische Forschung*, Band IX, 1928]. Tübingen: Max Niemeyer, 2000.
James, William, *The Principles of Psychology*, vol. 1 [Reprinted from original 1890 edition with the same pagination]. New York: Dover Publications, 1950.
Jung, Carl Gustav, *The Archetypes and the Collective Unconscious*. In: *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 9, orig. *Über die Arhcetypen des kollektiven Unbewußten*, 1954. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
---, *Modern Man in Search of a Soul.* Orig. 1933. Oxford: Routledge & Kegan Paul, 2001.
---, *Ein moderner Mythus – Von Dingen, die am Himmel gesenhen werden*. Zürich: Rascher Verlag, 1958.
Jung, Carl Gustav et al., *Symbolit – Piilotajunnan kieli*. Suom. Mirja Rutanen, alkut. *Man and His Symbols*, 1964. Helsinki: Otava, 1992.
Juntunen, Matti, *Edmund Husserlin filosofia – Fenomenologia ja apodiktisen tieteen idea*. Helsinki: Gaudeamus, 1986.
Juntunen, Matti ja Lauri Mehtonen, *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Jyväskylä: Gummerus, 1977.
Kafka, Franz, ”Erään koiran tutkimuksia”. Teoksessa: F. Kafka, *Erään koiran tutkimuksia,* s. 119–168. Toim. Kai Laitinen, suom. Aarno Peromies, alkut. 1922. Helsinki: Otava, 1988.
Kaila, Eino, ”Filosofian klassillinen näkemys aineellisen ja sielullisen suhteesta”. Teoksessa: Simo Knuuttila ym. (toim.), *Aate ja maailmankuva*, s. 436–456. Helsinki: WSOY, 1979.
Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*. *Werkausgabe*, Band 10. Hrsg. Wilhelm von Weischedel, Orig. 1790. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

---, ”Käytöllisen järjen kritiikki”. Suomentanut sekä johdannolla ja selityksillä varustanut J. E. Salomaa, alkut. *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. Teoksessa: I. Kant, *Siveysopilliset pääteokset*, s. 163–362. Toinen painos, alkut. 1928. Helsinki: WSOY, 1990.
---, Puhtaan järjen kritiikki. Suom. Markus Nikkarla ja Kreeta Ranki, alkut. *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 ja 1787. Helsinki: Gaudeamus, 2012.
---, ”Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?”. Teoksessa: *Mitä on valistus?*, s. 76–86. Suom. ja toim. Juha Koivisto, Markku Mäki ja Timo Uusitupa, alkut. ”Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, 1784. Tampere: Vastapaino, 1995.
Kierkegaard, Søren, *Päättävä epätieteellinen jälkikirjoitus*. Suom. Torsti Lehtinen, alkut. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*, 1846. Helsinki: WSOY, 1993.
Kockelmans, Joseph J., *On the Truth of Being – Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984.
Krohn, Sven, *Ihminen, luonto ja logos.* Jyväskylä: Gummerus, 1981.
Kropotkin, Pjotr, *Mutual Aid – A Factor in Evolution*. Orig. 1902. London: Freedom Press, 1987.
Kuhn, Manford and Thomas S. McPartland, ”An empirical investigation of self-attitudes”. *American Sociological Review*, vol 19, no. 1, February 1954, pp. 28–76.
Lacan, Jacques, *Écrits.* Paris: Éditions du Seuil, 1966.
---, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
Lakoff, George and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: Chicago University Press, 1980.
Landgrebe, Ludwig, ”Regions of Being and Regional Ontologies in Husserl's Phenomenology”. In: William McKenna et al. (ed. and transl.), *Apriori and World – European Contribution to Husserl's Phenomenology*, pp. 132–151. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.
Le Bon, Gustave, *Psychologie des foules*. Orig. 1895. Paris: Presses Universitaires de France, 1983.
Leontjev, Aleksej Nikolaevitš, *Toiminta, tietoisuus, persoonallisuus*. Suom. Pentti Hakkarainen, alkut. *Dajatel'nost, coznanie, litšnost*, 1977. Helsinki: Kansankulttuuri, 1977.
Lévi-Strauss, Claude, ”Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”. In: M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
Levinas, Emmanuel, ”Autrement qu'être ou au-delá de l'essence”. *Phaenomenologica*, vol. 54. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.
---, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger – Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux*. Orig. 1967. Paris: Vrin, 1988.

---, *De l'existance à l'existant*. Orig. 1947. Paris: Vrin, 1984.
---, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Orig. 1930. Paris: Vrin, 1984.
---, *Totalité et infini – Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961.
Lindzey, Gardner (ed.), *The Handbook of Social Psychology*. Vol. 1 and 2. Reading, MA: Addison-Wesley, 1954.
MacIntyre, Alasdair, *After Virtue – A Study in Moral Theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
Malcom, Norman, *Wittgenstein – Muistelma*. Suom. Pentti Polameri, alkuteos *Wittgenstein – A Memoir*, 1954. Helsinki: WSOY, 1990.
Marcuse, Herbert, *Yksiulotteinen ihminen – Teollisen yhteiskunnan tarkastelua*. Suom. Markku Lahtela, alkut. *One Dimensional Man – Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 1963. Helsinki: Weilin + Göös, 1969.
Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Berlin: Dietz, 1981.
Mathews, Shailer ja Gerald Birney Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics*. New York: The Macmillan & Co., 1921.
Maturana, Humberto, "Biology of self-consciousness". In: Giuseppe Tratteur et al. (ed.), *Consciousness – Distinction and Reflection*, pp. 145–175. Naples: Bibliopolis, 1995.
Mauss, Marcel, *Essai sur le don – Forme et raison le l'échange dans les sociétés archaïques*. Orig. 1925. Quebec: L'universite du Quebec, 2002.
McDougall, William, *An Introduction to Social Psychology*. London: Methuen, 1908.
Mehtonen, Lauri: "Teoria ja käytäntö". Teoksessa: Pekka Sundell (toim.), *Keskusteleva filosofia*, s. 98–102. Helsinki: Gaudeamus, 1984.
Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception.* Paris: Gallimard, 1945.
---, *Le visible et l'invisble – Suivi de notes de travail*. Texte établi par Claude Lefort. Paris: Gallimard, 1964.
Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*. Revisited edition, orig. 1949. New York, NY: The Free Press, 1968.
Milgram, Stanley, *Obedience to Authority – An Experimental View.* New York: Harper & Row, 1974.
Mills, C. Wright, *Sosiologinen mielikuvitus*. Suom. Antti Karisto, alkut. *Sociolocigal Imagination*, 1959. Helsinki: Yliopistopaino, 1982.
Maurice Natanson, *Edmund Husserl – Philosopher of Infinite Tasks*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
Moscovici, Serge, *La Psychanalyse, son image, son public*. Paris: Presses universitaires de France, 1961.
---, "The generalized self and mass culture". In: Himmelweit, Hilde T. et al. (ed.), *Societal Psychology*, pp. 66–91. Newbury Park: Sage, 1990.

Musolf, Gil Richard, *Structure and Agency in Everyday Life – An Introduction to Social Psychology*. Second Edition. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 2003.

Myllyniemi, Rauni, ”Charles Darwin – Tunteiden ja sosiaalisuuden biologia”. Teoksessa: *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjiä*, toim. Vilma Hänninen et al., s. 15–34. Tampere: Vastapaino, 2001.

Mäki-Kulmala, Heikki, *Vastakohdat vai kaksoset – Tutkimus neuvostomarxismin suhteesta moderniin länsimaiseen rationaalisuuteen*. Acta universitatis Tamperensis, 950. Tampere: Tampereen yliopisto, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *Epäjumalten hämärä, eli, Miten vasaralla filosofoidaan*. Suom. Markku Saarinen, alkut. *Götzen-Dämmerung*, 1888. Helsinki: Unio Mystica, 1995.

---, *Moraalin alkuperästä – Pamfletti*. Suom. J. A. Hollo, alkut. *Zur Genealogie der Moral – Eine Streitschrift*, 1887. Helsinki: Otava, 2012.

Nykysuomen sanakirja – Etymologinen sanakirja. Toim. Kaisa Häkkinen. Helsinki: WSOY, 1987.

Piaget, Jean ja Bärbel Inhelder, *Lapsen psykologia*. Suom. Mirja Rutanen, alkut. *La psychologie de l’enfant*, 1966. Jyväskylä: Gummerus, 1977.

Platon, ”Faidon”. *Teokset*, osa 3. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Faidros”. *Teokset*, osa 3. Suom. Pentti Saarikoski. Helsinki: Otava, 1979.

---, ”Menon”. *Teokset*, osa 2. Suom. Marianna Tyni. Helsinki: Otava, 1978.

---, ”Timaios”. *Teokset*, osa 5. Suom. A. M. Anttila. Helsinki: Otava, 1982.

---, ”Valtio”. *Teokset*, osa 4. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava, 1981.

Popper, Karl R., *Avoin yhteiskunta ja sen viholliset*. Suom. Paavo Löppönen, alkut. *The Open Society and Its Enemies, vol. 1 and 2*, 1945. Helsinki: Otava, 1974.

---, *Objective Knowledge – An Evolutionary Approach.* Oxford: Oxford University Press, 1972.

Popper Karl R. and John C. Eccles, *The Self and Its Brain – An Argument for Interactionism.* Berlin: Springer International, 1977.

Potter, Jonathan and Margaret Wetherell, *Discourse and Social Psychology – Beyond Attitudes and Behaviour*. London: Sage, 1987.

Pulkkinen, Tuija, *Postmoderni politiikan fiosofia*. Helsinki: Gaudeamus, 1998.

Putnam, Robert D., *Bowling Alone – The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster, 2000.

Pyhä Raamattu – Vanha Testamentti, *Uusi Testamentti.* Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksessaan vuonna 1992 käyttöönottama suomennos. Mikkeli: Suomen Pipliaseura, 1994.

Quine, Willard Van Orman, *Word and Object*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 1960.

Rand, Ayn, *Introduction to Objectivist Epistemology – The Second Edition*. Orig. 1967. Ed. Harry Binswanger and Leonard Peikoff. New York, NY: The New American Library, 1990.
Rauhala, Lauri, *Henkinen ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino, 1992.
---, *Hermeneuttisen tieteenfilosofian analyyseja ja sovellutuksia*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
---, *Humanistinen psykologia.* Helsinki: Yliopistopaino, 1990.
---, *Ihminen kulttuurissa – Kulttuuri ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
---, *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Alkut. 1983. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
---, ”Kokemuksen häiriöt ja sairauden käsite”. *Tieteessä tapahtuu* 6/2009, s. 24–30.
---, ”Maailmankuvan muutos psyykkisissä häiriötiloissa”. Teoksessa: Ilpo Halonen ym. (toim.), *Muutos,* s. 114–132. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1990.
---, *Tajunnan itsepuolustus*. Alkut. 1995. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.
Regan, Tom, *The Case for Animal Rights*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers, vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy*. Orig. 1912. Oxford: Oxford University Press, 1983.
Saarinen, Esa*, Länsimaisen filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. Toinen painos. Helsinki: WSOY, 1985.
Sacks, Harvey, *Lectures on Conversation*. Edited by Gail Jefferson; with an introduction by Emanuel A. Schegloff. Oxford: Blackwell, 1992.
Salmela, Mikko, *Suomalaisen kulttuurifilosofian vuosisata*. Helsinki: Otava, 1998.
Salomaa, J. E., *Totuus ja arvo – Filosofinen tutkimus*. Porvoo: WSOY, 1926.
Santayana, George, *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, 5 vol. Orig. 1905–1906. New York: Schribner's, 1954.
Sartre, Jean-Paul, *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Orig. 1943. Paris: Gallimard, 1988.
Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik – Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke* 2. Hrsg. Manfred Frings, urspr. 1913–1916. Bern: Francke, 1980.
---, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. *Gesammelte Werke* 8. Hrsg. Maria Scheler, urspr. 1926. Bern: Franke, 1980.
Schürmann, Reiner, *La principe d'anarchie – Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.

Schütz, Alfred, *Das Problem der Relevanz*. Herausgegeben und erläutert von Richard M. Zaner, mit einer Einleitung von Thomas Luckmann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

---, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Springer, Wien 1932.

Schütz, Alfred und Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied-Damrstad: Luchterhand, 1975.

Shook, John R. (ed.), *The Chicago School of Pragmatism*, vol. 4. Bristol: Thoemmes Books, 2000.

Siikala, Anna-Leena, *Suomalainen šamanismi – Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1992.

Simmel, Georg, *Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. *Gesamtsausgabe*, Band 11, hrsg. von Otthein Rammstedt, urspr. 1908. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Singer, Peter, *Animal Liberation*. London: Thorsons, 1991.

Skinner, Quentin, ”A Third Concept of Liberty”, *Proceedings of the British Academy*, 117 (237), 2002, pp. 237–68.

Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*. Edited by Knud Haakonssen, orig. 1759. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Sokal, Alan and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense – Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. Picador: New York, 1998.

Stegmüller, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie,* I Band. 5. Auflage. Stuttgart: Körner, 1975.

Strauss, Anselm L., *Negotiations: Varieties, Contexts, Processes, and Social Order*. San Francisco, CA: Jossey Bass Publishers, 1980.

Stryker, Sheldon, *Symbolic Interactionism – A Social Structural Version*. Caldwell, NJ: Blackburn Press, 1980.

Stålström, Olli, *Homoseksuaalisuuden sairausleiman loppu*. Helsinki: Gaudeamus, 1997.

Tajfel, Henri, ”Social identity and intergroup behaviour”. *Social Science Information* 13, 1974, pp. 65–93.

Teräväinen, Juha, ”Rajankäynti oman vapauden kanssa”. *Ajatus* 43, s. 208–215. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1986.

Triplett, Norman, ”The dynamogenic factors in pacemaking and competition”. *American Journal of Psychology* 9, 1898, s. 507–533.

Tuomas Akvinolainen, *Summa theologiae*. Transl. Thomas Gilby et al., orig. 1265–1274. London: Eyre & Spottiswoode, 1963.

Tuomela, Raimo, ”Toiminnan teorian sosiaalinen dimensio”. Teoksessa: *Ajatus 46* – Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirja 1989, s. 60–75. Helsinki: Suomen Filosofinen Yhdistys, 1989.

Turing, Alan, ”Computing machinery and intelligence”. *Mind* 59, 1950, pp. 433–460.

Törmä, Sirpa, *Kasvun mahdollisuus – Kasvuprosessin ja kasvatuksen eettisten perusteiden tarkastelua George Herbert Meadin ja John*

Deweyn ajattelun avulla. Acta universitatis Tamperensis, ser. A, vol. 496. Tampere: Tampereen yliopisto, 1996.
Varto, Juha, *Merkintöjä Platonista ja Platonin filosofiasta.* Filosofisia tutkimuksia Tampereen yliopistosta, vol. 39. Tampere: Tampereen yliopisto, 1993.
Vico, Giambattista, *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*. A cura di A. Duro, orig. 1725. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1981.
Watson, John B., "John Broadus Watson". In: Carl A. Murchison (ed.), *A History of Psychology in Autobiography*, vol. 3. Worcester, Massachusetts: Clark University Press, 1936.
Weber, Max, "Wissenschaft als Beruf". In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, S. 534–555. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922.
Weckroth, Klaus, *Mustavalkoista sosiaalipsykologiaa*. Tampere: Vastapaino, 1992.
Weedon, Chris, *Feminist Practice and Poststructural Theory*. Oxford: Blackwell, 1987.
Whitehead, Alfred North, *The Concept of Nature – The Tarner Lectures Delivered in the Trinity College November 1919*. Orig. 1920. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
---, *Process and Reality – An Essay in Cosmology – Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927–1928*. Cambridge: Cambridge University Press, 1929.
---, *Science and the Modern World*. Orig. 1925. Cambridge: Cambridge University Press, 1938.
Wittgenstein, Ludwig, *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman, alkut. *Philosophische Untersuchungen*, 1953. Helsinki: WSOY, 1981.
---, *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*. Suom. Heikki Nyman, saatesanat G. H. von Wright, alkut. *Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1918. Helsinki: WSOY, 1984.
Wright, Georg Henrik von, *Ajatus ja julistus*. Suom. Jussi Aro, alkut. *Tanke och förkunnelse*, 1955. Helsinki: WSOY, 1989.
---, *Explanation and Understanding.* Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971.
---, *Humanismi elämänasenteena*. Suom. Kai Kaila, alkut. *Humanismen som livshållning och andra essayer,* 1978. Helsinki: Otava, 1981.
---, *Minervan pöllö – Esseitä vuosilta 1987–1991*. Helsinki: Otava, 1992.
---, "Saatesanat". Teoksessa: L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus eli Loogis-filosofinen tutkielma*, s. ix–xii. Helsinki: WSOY, 1984.
---, *Tiede ja ihmisjärki – Suunnistusyritys*. Suom. Anto Leikola, alkut. *Vetenskapen och förnuftet*, 1986. Helsinki: Otava, 1987.
--- "Viimeisistä ajoista – Ajatusleikki" [esitelmä 8.12.1993]. *Yliopisto* 24/1993. s. 4–15.

Wundt, Wilhelm, *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung.* Leipzig: Winter, 1862.
---, *Grundzüge der physiologischen Psychologie.* Orig. 1874. Leipzig: Engelmann, 1923.
---, *Völkerpsychologie – Eine Untersuchung der Entwicklungsgeschichte von Sprache, Mythos und Sitte.* 10 Bände. Leipzig: Engelmann, 1900–1920.
Žižek, Slavoj, *Ideologian ylevä objekti*. Suom. Janne Kurki ja Heikki Kujansivu, alkut. *The Sublime Object of Ideology*, 1989. Vantaa: Apeiron, 2011.

Lehdet

Lehdet, joita ei ole mainittu Meadin artikkeleiden tai muiden lähteiden luettelossa.

Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, 1859–1890.

Nature, 2008.

It-viikko, 2008.

Luennot

Eskola, Antti, Vilma Hänninen, Mirja Tolkki-Nikkonen ja Klaus Weckroth, ”Sosiaalipsykologian teoriaperinteet”. Luentosarja, Tampereen yliopisto, 1990.
Ilmoniemi, Risto, ”Aivojen rakenne ja toiminta”. Luentosarja, Teknillinen korkeakoulu ja Helsingin yliopistollinen keskussairaala, 2001.
Saarinen, Esa ja Thomas Wallgren: ”Filosofinen aikalaiskritiikki”. Luentosarja, Helsingin yliopisto, 1991–1992.

Elokuvat ja äänitteet

Purppuravirrat. DVD-elokuva, ohj. Mathieu Kassovitz, alkut. *Les Rivières pourpres*, 2000. Nordisk Film Oy, 2001.
Tuomari Nurmio, *Punainen planeetta*. SACD-levy [remasteroitu], alkut. 1982. Helsinki: Love Kustannus, 2005.

Jukka Hankamäen teokset

1. Enkelirakkaus
Filosofia ja uskonto homoseksuaalisuutena

2. Rakkauden välittäjä
Kulttuurikritiikki ja eettisen ihmisen ideaali Simone Weilin ajattelussa

3. George Herbert Mead ja symbolinen interaktionismi
Tutkimus minuuden, merkitysten ja yhteiskunnan rakentumisesta

4. Dialoginen filosofia
Teoria, metodi ja politiikka

5. Filosofia räjähti, tulevaisuus palaa
Vähä katekismus filosofiselle anarkistille

6. Filosofiset viuhahdukset
Populaarifilosofisia tekstejä sekseistä, vallasta ja filosofisista liikkeistä

7. Työttömän kuolema
Johdatus uuteen työyhteiskuntaan ja työn filosofiaan

8. Kansallisfilosofinen manifesti
Tie tulevaisuuden Suomeen

9. Kuka halusi murhata filosofin?
Romaani filosofian hulluista päivistä ja myös rikoksesta

10. Suomalaisen nykyfilosofian historia
Mustelmani taisteluista tieteen ja filosofian kentillä

Verkkokolumnien kokoelmat

1. Sensuurin Suomi
Filosofisesti korrekteja kolumneja arkipäivän ajatusrikoksista

2. Kansanvallan varkaat
Kirjoituksia kansanvallan kaventamisesta Suomessa

3. Valhe kaatuu
Fatwoja ja jeremiadeja eripuraisesta Euroopasta

4. Minuutti on mennyt
Synkkää yksinpuhelua vieraantuneesta valtakunnasta

5. Sanaakaan en vaihtaisi pois
Kirjoituksia maahanmuutosta, monikulttuurisuudesta ja kansainvälisyydestä

6. Vastahankaan
Punavihreän kuplan puhkaisuja

7. Ankara totuus
Ansaittuja analyysejä ja valittuja verkkokolumneja

8. Poliittisesti korrektia
Kutkuttavan kivaa kujerrusta vastuuvalheista ja vihatotuuksista sinulle, kyyhkyläiseni

Mediatutkimukset

1. Totuus kiihottaa
Filosofinen tutkimus vasemmistopopulistisen valtamedian tieto- ja totuuskriisistä

2. Pavlovin koirat
Tieteellinen tuomio median ja byrokraattien kostosta

Minuuden rakentuminen ihmistieteissä

Yhdysvaltalainen filosofian professori George Herbert Mead (1863–1931) tunnetaan sosiaalipsykologian klassikkona ja tieteenalan eräänä perustajana.

Hänen kehittelemänsä symbolinen interaktionismi pyrkii vastaamaan mekanistisen ja mittaavan ihmistutkimuksen ongelmiin ja haasteisiin. Ärsykkeistä ja reaktioista muodostettujen selitysmallien korvaaminen vuorovaikutuksellisella ihmiskäsityksellä on luonut perustaa tietoiselle ja toimivalle ihmiselle.

Meadin pragmatismin kautta avautuu näköala kielen alkuperän ja persoonan synnyn kysymyksiin. Meadiläinen ajattelu on vaikuttanut muun muassa sosiaaliseen konstruktionismiin ja laadullisiin tutkimusmenetelmiin.

Tässä kirjassa pohditaan, mitä ovat minuus, persoona ja itse. Mitä eroa on tajunnalla ja tietoisuudella? Miten mieli ja merkitykset poikkeavat toisistaan? Kuinka kieli ja kulttuuri ovat syntyneet, ja mistä ihmisen psyykkiset kyvyt kertovat? Lisäksi analysoidaan ihmiskuvan kriisejä.

Samalla kun filosofia on painottunut kielentutkimukseen ja systeemiteoreettiseen tieteenfilosofiaan, yhteiskuntatieteet ovat ottaneet ihmistutkimuksen paikan. Jos ihmistä ja toimintaa koskevia kysymyksiä tarkastellaan aina vain yhteisölliseltä kannalta, katoaa peruste, miksi yhteisiä asioita on olemassa. Teot ja toiminta nojaavat kuitenkin yksilöiden ratkaisuihin ja valintoihin.

FT, VTT Jukka Hankamäki tarkastelee Meadin naturalismia kriittisesti ja vertailevasti: rakentaen ihmiskäsitystä, jossa on otettu huomioon ihmisen kehollinen, tajunnallinen ja situationaalinen olemus. Tuloksena on yhteiskuntateoria, joka puolustaa minuudesta maailmaan suuntautuvaa, aktiivista ja toiminnallista ensimmäisen persoonan filosofiaa.

www.hankamaki.fi

Yleiset kirjastoluokat: 11.5, 14.01, 30.13.